文化學概觀第四册目錄

第一編

第二編

文化學概觀（第四册）

第一編

第一章　一致與和諧

我們上面已把文化的空間方面，與時間方面，以及文化的空間上的成分的分析，與時間上的層累的分類，加以敘述。可是，我們不要忘記，所謂分析與分類，不外是爲我們研究的便利起見。從文化的本身來看，在空間上，既沒有分析這回事，在時間上，也沒有法子去做明確的分類。事實上，所謂空間與時間兩方面的分開，也不外是爲我們研究的便利起見。從文化本身來看，也沒有空間與時間的分別。每一空間上的文化，都有其時間。同樣，每一時間上的文化，都有其空間。換句來說，每一種文化，都有其空間與時間。泰羅爾氏所以說文化爲一複雜總體，就是這個意思，而所謂複雜總體，又可以說是一種整個的表示。但是所謂整個的表示，並非一種純粹的單獨的表示，而乃一致或是和諧的結果。因爲文化既是複雜的總體，就非簡單

與獨一的表示。

爲什麼文化是一個複雜的總體呢？這是因爲創造文化的人類，並非獨一的個人，也非簡單的個人，而是多數的人們，與複雜的人類。所以我們要想明白文化之所以爲複雜總體，而含有一致與和諧的原理，我們應當從創造文化的單位的個人方面來說。

人是處處都有相同的地方的，但是同時又是處處都有了相異的地方的。因爲他們有了相同性，所以某一個人所能夠做或所喜歡做的東西或事情，別人也能夠做或喜歡做。因爲他們有了相異性，所以某一個人所能夠做或所喜歡做的東西或事情，未必爲他人所能夠做或喜歡做。假使在一個社會裏的人們，對於適應時境，以滿足他們的生活的努力的工具與結果是同樣的，這就是說，他們都循着他們的相同的地方去做，那麼這個社會的文化，是趨於一致。反之，假使他們都循着他們的相異的地方去做，而成爲互相利用的分工，那麼這個社會的文化，從每一個人方面來看，固是各異，但是從整個社會方面來看，却是趨於和諧。其實，一致與和諧，往往可以在一個社會裏找出來。因爲人是處處都有相同的地方，所以他們不但能夠做或喜歡做相同的東西或事情，而且在需要方面，也有相同的地方。同時，因爲人是處處都有相異的地方，所以不但有些人能夠做或喜歡做的東西或事情未必爲他人所能夠做或喜歡做，而且在需要方面，有些人所需要的，要賴別人去做。相同與相異，旣可以在同一的文化裏存在，一致與和諧，也可以在同一的文化裏，兩相並立兩相需要。

我們說，文化上的一致與和諧，都是需要的。這一點，我們可以從文化本身的各方面來說明。

從文化的物質方面來看，所謂基本的生活方式，如衣、食、住，是人人所需要的，因而在衣、食、住，的各方面，都有了好多雷同之處。假使某一個地方是產米豐富的地方，那麼主要的，這個地方的人們，大致上，是以米爲主要吃品。假使某一個地方是產麥豐富的地方，那麼這個地方的人們，大致上，是以麥爲主要的吃品。食物固是這樣，衣服與住處也是這樣。而且，這種雷同之處，往往可以從生活的微細方面找出來。所以，比吃米的人們，不只因吃米而有雷同之處，就是米的煑法，吃的方法，以至稻的種法，稻的割法，也有雷同之處。在這種情形之下，我們可以說這種文化是偏於一致方面。

但是，耕田的人未必就是織布的人，而織布的人又未必是造屋的人，這是從其差異方面來看。而且，這種差異之處，往往也可以類推而至於細微的地方。所以，比方耕田的人，未必就是磨穀的人，而磨穀的人，未必就是煑飯的人，煑飯的人，也未必完全是爲養自己吃飯而煑飯。換句話說，吃飯因爲人人所必需，可是吃飯的人，未必就是煑飯、磨穀、耕田的人。這樣的推衍下去，我們可以說人們的差異的地方很多。但是這種差異，不但是文化進步所不可無的條件，而且是分工合作的原理。因爲耕田的人，既要依賴織布的人而穿衣，又要依賴造屋的人而居住。反之織布的人與造屋的人，也要依賴耕田的人而吃飯。從其差異的地方來看，他們是

分工，然而從其需要方面來看，他們却是合作。在這種情形之下，我們可以說是這種文化是偏於和諧方面。

文化的物質方面，固是這樣，文化的社會方面，也是這樣。假使人們沒有相同的地方，社會是決不會成立的。歧丁斯所謂同類意識(Consciousness)，就是這個意思。所謂同類，不只是體質上的相同，而且是心理上的相同。所以同一的血統，或種族，可以成立一個部落或國家，同一的興趣與信仰，也可以成立一個團體或教會。在早期的文化裏，社會的組織，主要是依賴於血統的關係，而在近代的文化裏，社會的組織，多數是趨向於興趣的相同。但是，無論是血統的相同，或是興趣的相同，從其相同的地方而組織的社會來看，這種社會，是偏於一致的。

然而社會的成立，不只是依賴於相同的地方，而且依賴於差異的地方。假使一個社會的人們，無論在體質方面，或心理方面，完全是相同的，那麼這種社會的各種關係，必定是有限的，很少的。因為在這種的社會裏，既少有互相交換，也少有互相依賴，少有互相貢獻。同時，所謂社會的團結力，也不易發展。因而，不但在數量上，社會的組織難於增加，就是在種類上，社會的組織，也不易分別。所以，人類的體質上，或心理上的差異，是鞏固社會的組織與發展社會的歷程的必須條件。但是從其差異的地方來觀察社會，這種社會，是偏於和諧的。

從文化的精神方面來看，相同與差異，同樣的是必需的。就以一般人所謂思想來說，思想完全不同，對於文化的發展上，固有阻礙，思想完全相同，對於文化的進步上，也有阻礙。因爲思想相同，纔能合作，而思想不同，纔有分工。近來有些人極力主張思想統一，其實，思想若是眞正統一起來，那就不是思想了。所謂統一思想，就是強迫他人去相信某人的思想，結果是變爲信條。中世紀的文化，所以呈了停滯的狀態，中國數千年來的文化，所以沒有顯著的變化，都是由於信條的作祟。前者所信的只是耶教，後者所信的却是孔教。他種思想既在排除之列，那麼文化的社會方面，則無從改變，文化的物質方面，也無從改良。其實，思想是心理的狀態，而心理的狀態，只能相同，不能共同。我們平常所謂我們的思想，不外是從各個人的相同的思想方面來說，因爲只有個人，纔能思想。他人可以設身處地，而想及我個人的處境，然而我個人的眞正處境，只有我個人纔明白，無論他人怎麼樣的明白我個人的處境，他人決不能像我個人一樣的感覺到我個人的痛苦或快樂。同樣，無論怎樣的明白我個人的心理，他人決不能像我個人一樣的思想，決不能完全明白我個人的思想。因爲心只能與心交通，而不能變爲一心。一般人所謂一心，就是同心，就是心理上的相同的地方。在文化上，相同的心理，可以發生一致的現象，但是不同的心理，若經過交換與討論以後，也可以成爲和諧的狀態。

所以，無論從文化的那一方面來看，一致與和諧，不只是兩相並立，而且兩相需要。然而這種兩相並立與兩相需要，又是由於人類的相同性與差異性而來。

在表面上，在人類的生活裏，合作是由於相同，而分工是由於差異。然而在事實上，相同固不能分工，差異却可以合作。其實，因差異而合作的團結性，比因相同而合作的團結性的程度，還可以高得多。因爲相同，則合作與否可以隨便，相異則非合作不成。合作是文化的社會的必需條件，而分工又是文化的個性化的必然趨向。所以，合作的程度愈高，則文化的社會化的程度也愈高。分工的程度愈高，則文化的個性化也愈高。然而分工既也可以合作，分工也是文化的社會化的必然趨勢，有些人，以爲文化愈進步，則人類的個性愈消滅，這是一種錯誤。人是生而受制的，盧梭以爲人是生而自由的，也是一種錯誤。小孩一生出來，不能自立，必須父母撫養，而父母的動作思想，以至一切的環境，對於這個小孩的影響，都可以說是小孩的限制。等到他長大了，能離開父母而獨立，他可以說是不受父母的限制，而得了一種的自由。假使他們以後能夠改造了各種環境，——自然的或文化的，——那麼他又可以說不爲這些環境所限制，而得了較多的自由。

此外，我們還可以指出，文化較低的人們的自由，是不如文化較高的人們的自由的範圍那麼大，在文化較低的社會裏，人們的一切動作思想，都受了風俗、習慣、信仰、道德以及文化的其他方面的限制。個性能夠表顯的機會是少有的。自生長至老死，不但是深受了其本族的種種限制，而且少有機會去與外族接觸。在文化較高的社會裏的人們，就不是這樣。職業的種類繁多，使他們能夠自由選擇。交通的工具利便，使他們能夠自由遷移。思想的交流錯綜，使他

們能夠自由反省。在選擇伴侶上，在團體生活上，以至在貫籍上，國籍上，他們都有自由自主的權利。這都可以說個性的表彰。

同時，因爲分工合作的關係，在文化較高的社會裏，人們的社會性，也比較發達。因爲在這種社會裏，一個人固能獨立而生存，一個團體也不易獨立而生存。甚至一個國家，都難於獨立生存。一個人必依賴其他的人而生活，一個團體必依賴其他的團體而生活，一個國家必依賴其他的國家而生活。在生活的必需的東西方面，既有了相同之處，而却因分工而不能自給。結果是不能不合作，而在有意或無意之中，文化的各方面都有了標準化的趨向。一個製衣服公司的衣服，可以流行各地。一個食品公司的食品，可以暢銷各處。一個營造公司的房樣，可以影響全國。一個汽車公司的汽車，可以馳騁全球。甚至某種社會組織，社會制度，以及一種主義，一種學說，也可影響整個社會，整個人類。這種標準化，也就是我們所說的社會化，雖則社會化，未必就是標準化。

文化的社會化與個性化，從表面上看起來，好像是互相矛盾，然而事實上，却是相生相成。因爲社會化的程度之所以高，是由於分工的發展，分工的程度愈高，則個性化的程度也愈高。所謂專門人才的增加，就是分工的發展，而分工的發展，就是一個人所能作或所喜作的東西，未必爲他人所能作或所喜作。每一個人有每一個人的特長之處，而爲他人所不及，這就是個性的發達。然而因爲每一個人只能作或喜作一件東西，或數件東西，結果是有了好多東西，

是要他人去作。而這個人與他人遂成為不可分離的狀態。所以這個人，非與他人合作，不但他的特長無所表顯或沒有用處，就是他的生存也成問題。一個汽車工廠裏作車胎的人，未必就是做車身的人；而做車身的人，未必就是做機器的人。事實上，一部汽車是集百數十的專家的工作的大成，缺乏了一件東西，汽車都不能行駛。所以，這些專家，非大家合作，非密切的合作，就做不出汽車來。汽車固是如此，整個文化也是如此。可是這種密切的合作，也是社會化的表徵。所以個性化與社會化，是文化進步的歷程中的兩方面。

社會化，而特別是標準化，是偏於一致的。個性化，而特別是在分工合作的原則之下，是偏於和諧的。社會化既與個性化是兩相並立，兩相需要，一致與和諧，也自然而然是這樣。

上面是注重在空間上的一致與和諧，至於時間上，也有一致與和諧。其實，所謂一致與和諧，是兩相並立，是有聯關性的。時間上的一致與和諧，不但是兩相並立，而且好像有了先後的分別。法國的有名的歷史學者基佐(F. P. G. Guizot)在其一八二八年所刊行的歐洲普通文化史裏，曾對這一點，有所解釋，我現在把他的大意譯述於下：

假使我們看看歐洲過去的文化，或是過去的羅馬與希臘以及亞洲與其他的文化，我們免不得要覺到他們，總是有一致的特性。每一種文化，都好像是從一種事實，或一種觀念，產生出來。我們差不多可以說，每種社會，都是受制於一種原則之下，而這種原則，是一種流行的原則，為一切的制度、習俗、意見，以及一切的發展的基礎。

但是，現代的歐洲的文化，就不是這樣。我們放開眼睛一看，我們立刻覺到這種文化的分歧，這種文化的混雜，與這種文化的紛亂。社會組織所應有的原則，都可以在這裏發現，所謂一切的權威，無論是精神的也好，世俗的也好，專制的也好，共和的也好，以及所有各種社會與社會的情境，都在這渾混，而可以發現。同樣的，一切的自由、財富、與勢力的等級，也可以在這裏發現。這些複雜的勢力、權威、與制度，互相爭競，可是同時又沒有一種足以征服或壓制其他各種，而成為唯一的統治的原則。在過去，所有的團體，都築在一種同樣的模型上，有時是專制，有時是神權，有時是民治。每一種都為每一時期裏的統治的原則，而絕對的統治某種社會，但是，在現在的歐洲，種種不同的制度，在同一的時代裏，都應有盡有，這種的差異，是很顯明的。但是，在很明的差異的現象之中，也並非完全沒有相同之點。其實，這些相同之點，是不能不注意的。因為歐洲文化之所以成為歐洲文化，就是由於這些相同之點。

這是基佐的見解的大概。所謂差異之中，有了相同之點，也可以說是一致與和諧兩相並立。所謂過去是受了一種原則的統治，而現在是受了各種原則的統治，就是承認文化的發展是由一致而趨於和諧。所以照基佐的意見，在歐洲的文化裏，不只是一致與和諧，兩相並立，而且歐洲的文化的發展，是從一致而趨於和諧。我們在上面已經說過，文化的進步，是由簡單而趨於複雜，因為了簡單，所以容易趨於一致，因為了複雜，所以纔能偏於和諧。基佐雖沒有明白的說出這種和諧的道理，然而他所謂在複雜的原則之下，歐洲文化之所以成為歐洲文化，就

是含有和諧的意義。

可是，這種由一致而趨於和諧的發展，只能當作一種相對的原則，而却非絕對的眞理。因爲在古代與以往的文化裏，也可以找出因差異而成爲和諧的現象，而在近代與現在的文化裏，也可以找出因相同而成爲一致的形態。這是由於像我們上面所說，人是處處相同的，而同時又是處處差異的。不過，我們若把文化的發展的整個歷史來看，則其由一致而偏於和諧的趨向，也是很爲顯明的。

其實，較低的文化，是偏於一致，而較高的文化，是偏於和諧。這也是因爲較低的文化，比較簡單，而較高的文化，比較複雜。在較低的文化裏，不但是一切風俗、習慣、道德、信仰，往往偏於一致，就是物質生活上的必需，也大致相同，而偏於一致。不但這樣，在這種文化裏，凡是一個人所能作的東西或事情，他人也差不多都能夠作。耕種、紡織、造屋、以至歌舞、拜神，少有分工而成爲專門的職業。差不多個個人對於這些東西都能夠作，這是由於在這種文化裏，這些東西比較簡易作。比方在南洋好多文化較低的社會裏，隨地放種，就能生穀，而木柱竹園的簡單房屋，移家時可以整個他遷，日常必需的生活用品，多由自己造作，所以一切的生活方式，都較爲簡單，而偏於一致。

在較高的文化裏，而特別是在我們現在的文化，思想既有很多支流派別，社會組織又是千緒萬端。至於物質生活上的分工，更是無微不至。所以一致的狀態，遠不若較低的文化裏那麼

顯明。正像一個音樂隊，並非由一種樂器所組成，而是由各種不同的樂器所奏演，故其所奏出的聲音，是偏於和諧。

假使我們承認較高的文化，是由較低的文化發展而來，我們也得承認文化在時間上的發展，正像基佐所說，是從一致而趨於和諧。所以文化上的和諧，實爲現代文化上一個很重要的問題。和諧的反面是失調。假使文化的各方面發展的速度不同，而且相差得太遠，那麼文化就呈了失調的狀態。如近代文化的物質方面，因科學的發達與機器的發明而日新月異，在文化的社會方面，或精神方面，却趕不上物質方面的進步。所以，發生出好多社會問題，而使社會秩序，失了平衡的狀態。因而有些人更相信這種文化的失調，是無法調整的，因而感覺到悲觀。我們以爲這種看法，是有錯誤的。究竟現代文化之呈了失調的狀態，是否由於文化的物質方面進步得太快，而其他方面進步得太遲，我們可以不必加以討論。就使這是事實，我們以爲這也不過是一個文化變遷的過渡時期一種變態。自然的，這個過渡時期，在時間上，究竟延長多久，我們不能推算。不過，我們所要指出的是，文化既是自成一格，而各方面有了密切的關係，那麼一方面的波動，必定影響到別的方面。近代的文化的物質方面的變遷，無疑的是比其他方面較爲利害，然而我們不能否認，現代文化的社會方面與精神方面，也正在劇烈變化的歷程中。而且，這些變化是趨於和諧的，這就是說，現代的文化，正從失調的狀態，而趨於和諧的狀態。其實，現代文化的物質方面之所以有劇烈的變遷，也可以說是由於文化的社會方面與

精神方面的劇烈的變遷而來。現代文化的物質方面的劇烈變化，是十九世紀以後的事，具體的說，是在工業革命以後的事，然而在工業革命之前，十八世紀豈不是有過政治革命嗎？十六世紀豈不是有過宗教改革嗎？十五世紀豈不是有過思想變遷嗎？假使我們不能否認工業革命，是與政治、宗教、思想的變遷有了關係，那麼我們既不能堅持只有文化的物質方面纔有變化，而文化的其他方面沒有變化，我們也不能堅持文化的物質方面與文化的其他方面的暫時失調，是不會趨於和諧的。其實，現代文化之所以成爲現代文化，就是有了和諧的意義。

文化的某一方面的變化，固會使文化趨於失調的現象，而波動和諧的狀態，可是和諧若沒有變化，於文化的進步上必有障礙。而且，和諧若延滯太久，這種和諧，也必成爲一種相對的單調。在中國的固有文化裏，與中世紀的耶教文化裏，未嘗沒有和諧，然而這種和諧，歷時太久，差不多變爲絕對的單調，而缺乏彈性。中國的固有文化，與中世紀的耶教文化，所以難於進步，也就是這個原故。文化是變化的，文化沒有變化，就失了文化的眞諦。而且人類是有理想的動物，理想是無止境的，實現了一種理想，又有一種理想，排在人們的面前。在文化失調的時候，和諧固是理想，然而實現了理想的和諧，又有理想的和諧。可是要想實現這個理想的和諧，須先打破那個已經實現的和諧。打破這個已經實現的和諧，就免不了要有失調的現象。所以，文化失調，雖使文化上呈了紊亂的狀態，然而文化失調，也是文化發展的歷程中所難免的現象。假使人類能用理智去促短這個失調的時期，減少失調的流弊，那麼失調，不但不

會阻止文化的發展，而且可以促進文化的進步。

我們上面所解釋的文化的一致與和諧，主要的是在同一的文化裏面。這就是說，在同一的圈圍的文化。假使有了兩種文化或兩個圈圍的文化接觸起來，其結果與趨勢是怎麼樣呢？據我們的意見，這兩種文化的接觸的結果，也是趨於一致的或和諧的。

但是，在未說明兩種文化的接觸的結果與趨向之前，我們對於文化接觸的本身，應該略加解釋。兩種文化怎麼能夠接觸起來，這是由於很多的原因。大致的說，商業的交通、宗教的傳播、與戰爭的結果，都可以說是文化接觸的主要原因。

兩種文化的接觸之由於商業的交通，在歷史上，例子很多。比方中國與西洋的文化的互相溝通，不但主要的，而且最先的是由於做生意的人。自然的，做生意的人，不一定是直由歐洲轉運貨品到中國，或是直由中國轉運貨品到歐洲。貨品的轉運，可以經過間接的商人的手裏。其實，中西海道尚未溝通之前，中西貨品的交換，差不多完全是由於間接的商人，而特別是亞剌伯人的轉運。唐宋時代，廣州的亞剌伯人的數目之多，完全是爲着做生意而來的。自然的，這些商人所運的貨品，只有少部分是歐洲的貨品，然而中西貨品的流通，都是由這些人的間接轉運。海道溝通以後，西洋人源源不斷的來中國，中西貨品始直接得以交換。我們應當指出，由商業的交通而接觸的文化，主要是偏於物質方面，而且這種的文化接觸，往往是無意的，而非有意的。因爲做生意的人，目的是在於買賣貨品，以求得利，而非有意去溝通整個文化。所

以，單靠商業的交通而謀兩種文化的溝通，是不夠的。不過，這種交通，若能繼續不斷，則這兩種文化，不但在無意可以逐漸溶化，而且可以從物質方面，逐漸影響到文化的其他方面。

宗教的宣傳，可以說是有意的，而且可以說是偏於文化的精神方面。中國的佛教徒如法顯之到印度求經，是有意的要把印度的佛教介紹到中國。至於基督教徒之到各處宣傳教義，不但只是有意的去宣傳宗教，而且有了強有力的組織以為後盾。天主教的耶穌會，新教的美以美，就是這個例子。我們應當指出宗教的宣傳，在歷史上，常常與商業的交通，有了密切的關係。法顯回國，是乘商船。利瑪竇之來中國，也是乘商船。所以商業的交通，對於宗教的宣傳，有了很大的幫忙，雖則在以往，做生意的人對於傳教士的態度是很壞的。傳教士所宣傳的，主要的雖是文化的宗教方面，然而對於文化的其他方面的溝通，也有很大的幫忙。明末清初的天主教士，利用天文、算術、等科學，去做宣傳的工具，雖則宗教與科學在歐洲在那個時候，正是互相詆毀，互相攻擊。基督教雖是極力主張和平，可是明末清初，漢滿兩方所用以為互相爭伐的銃礮，也是天主教士所製造的。此外，教育的提倡，醫院的建設，以及文化的其他方面，也多介紹。至於十八世紀的歐洲人之對於中國文化，如園藝以至孔教的提倡，主要也是由於這些教士的傳播。

有好些人，以為戰爭對於文化只有破壞，沒有好處。這只是片面的見解。其實，戰爭對於

文化發展上的貢獻是很大的。專從文化接觸方面來看，兩個民族往往因了戰爭而使其文化有接觸或溶化的機會。羅馬征服了希臘，然而希臘的文化，却流傳於羅馬。滿洲征服了中國，可是滿洲却爲中國的文化所淘染。十字軍的東征，是耶教文化與回教文化溝通的開端。至如元代蒙古人的西征，是中國的文化與西洋文化溝通史上的一大關鍵。中國的火藥、指南針、印刷術，都是因這次西征而流傳到西洋。而這些東西，對於西洋近代文化史上的重要性，是大家所共知的。同時，天主教會之對於傳教東方的政策，也在這時萌芽。當時教皇之遣使東來，就是這種政策的實施。至於天主教士，後來對於中西文化的溝通上的功勞，也是大家所共知的。

上面是說明文化接觸的原因，至於文化接觸的種類，大概有了下面三種的可能：

(一)兩種完全相同的文化。

(二)兩種完全相異的文化。

(三)兩種有同有異的文化。

照第一類來看，兩種文化，若是完全相同，那麼一經接觸，其結果與趨勢，必定是一致的。照第二類來看，兩種文化，若是完全不同，那麼接觸以後，其結果是趨向於和諧的。照第三類來看，兩種有同異的文化，若是接觸起來，其結果大致是趨向於一致與和諧的。我們可以把這幾種文化的接觸的結果，列在下面：

(一)兩種完全相同的文化相接觸，——一致。

(二)兩種完全相異的文化相接觸，——和諧。

(三)兩種同異兼有的文化相接觸，——一致與和諧。

這種假定，完全是基於程度相等的文化。所謂程度相等的文化的標準，頗難決定。但大概至少要具有下面所列的三種條件：

(一)在文化層累的發展上，必須處於同等的階段。

(二)在文化發展的趨向上，兩者都必須能夠很適合。

(三)兩者必須能夠適合接觸以後的新時代與新環境。

上面所假定的文化的接觸，只限於兩種。假使兩種以上的文化接觸起來，其結果也是趨於一致的或和諧的。同時，我們要指出，在這兩種或兩種以上的文化，從接觸以後，而到一致或和諧的地位，必定經過一個過渡的時期。過渡的時期，也許很短，也許很長。假使兩種文化或兩種以上的文化，在程度上，在趨向上，以及其他的條件，偶然完全相同，那麼這個過渡的時期，也許很短。正像我們上面所說，一經接觸，就能趨於一致。假使兩種或兩種以上的文化，是有同有異的，那麼接觸以後，必定經過相當久長的過渡時期，始能趨於一致與和諧。假使兩種或兩種以上的文化，是完全各異，那麼接觸以後，必定經過一個更長的過渡時期，始能趨於和諧。

兩種或兩種以上的完全相同的文化接觸以後，在過渡時期，其總勢雖是平行的，然而大致上，不會發生新局勢，新要求，與新趨向。至於兩種或兩種以上的完全不同與有同有異的文化接觸以後，其趨勢有時也好像是平行的，不過這種平行，不外是文化變遷與溶化中一種歷程，然其結果總是趨於和諧的或一致與和諧的。因爲這個原故，所以兩種或兩種以上的文化接觸以後，他們無論任何一方，都不能獨立生存。因爲接觸一經發生立刻變爲一種新局勢，新要求，與新趨向。在過渡的時期裏，他們雖然是好像是雙雙並立，其實却是雙雙必需。甲種文化，固不能單獨的適應這個新局勢，新要求，與新趨向；乙種或丙種，也不能單獨的適應這個新局勢，新要求，與新趨向，因爲各種文化，都是各方的共同必需的東西。

假使我們上面所說的話是不錯的，那麼所謂保存固有文化這句話，無論在文化發展的理論上，或趨勢上，都是不通的。因爲在兩種或兩種以上的文化尙未接觸之前，既無所謂固有，在他們已經接觸之後，他們也惟有一個共同的文化，而無所謂固有。同樣，所謂保存固有的文化，更爲時勢所不許。假使甲方要說他要保存他的固有文化，那麼乙方就不要這部分的文化嗎？假使乙方或丙方要說他要保存他的固有文化，甲方就不能享受這部分的文化嗎？因爲一方面的保存固有，別方面就成爲欠缺，而其結果是，欠缺方面不能適應這個新局勢，新要求，與新趨勢。

自然的，甲乙兩種或甲乙丙三種文化的接觸以後，甲方固可以說在這個新時境所要求的文

化中，某一部分是他的固有的東西。同時乙方或丙方也可以這樣的說。但是這裏所說的固有，不過是歷史上的陳迹，或正是成爲歷史上的陳迹，而非這個新時境——接觸以後的時境——所需要的。因爲這個新時境所需要的，是一種共同的一致或和諧的文化。

我們上面所說的一致或和諧的文化，是程度相等，而時境趨向所容許兩者或兩者以上，合而爲一的文化。假使因爲甲種文化的程度較高，而乙種文化的程度較低，而時代環境所需要的，又是甲種文化，那麼這兩種文化接觸以後的結果，是怎麼樣呢？我們的回答，是乙種文化不能適應於這個新時境，而逐漸的成爲文化層累的一層。這種文化接觸，也有其過渡的時期。在過渡的時期裏，乙種文化和甲種文化，也好像是有了兩種平行並立的文化，但是從文化的趨勢上看去，他們並非平行並立，而是乙種逐漸成爲陳迹，甲種逐漸伸張而成爲共有的東西，而變爲送舊迎新的時期。這個時期，也許延長得很久，但其趨勢是一致的。

同樣，在這個送舊迎新的過渡時期，也沒有所謂保存固有文化的可能性。因爲在乙方面，保存既爲時境趨勢所不許，在甲方面，他的固有，也變爲公共所有，所以他也不能保存其固有。結果也正像我們上面所說的，完全不同或有同有異的文化，接觸之後，而趨於一致或和諧。兩者的接觸，而合爲一種文化的方法固然不同，然其趨勢却是一樣。

我們已略將文化的發展，與文化的性質，加以說明。總而言之，在時間上，文化是變化不止的，在空間上，文化是連帶複雜的。因爲變化，纔有發展與進步，因爲連帶複雜，故有一致

與和諧。時間上的層累變化愈多，則其發展與進步必愈速。空間上的圈圍愈放大，則其趨於一致與和諧的圈圍也愈大。在空間上，假使兩種或兩種以上的文化，未曾接觸，他們的發展，也許各異，但是一經接觸，則其趨勢，是一致或和諧的。在時間上，他們接觸之時，或成為一致或和諧之後，若再有不同或相同的文化，來和他們相接觸，他們也是趨於一致或和諧的。因此之故，人類的文化，在時間上的發展與進步，是與人類的生存的時間的延長，成為正比例，而人類的文化，在空間上的趨於一致與和諧的範圍，也是與人類在空間上所擴充的範圍相等。

第二章　回顧與前瞻

人類是文化的動物，然而從文化的觀點來看，在人類最初發生的時候，他們與其他的動物，而尤其是高等的動物，沒有多大的差別。他們正像其他的動物一樣的，是裸體跣脚。他們也像其他的動物一樣的，是茹毛飲血。他們又像其他的動物一樣的，穴居野處。他們既沒有船在江海裏行駛，他們也沒有車在陸地上交通。他們既沒有龐大複雜的社會組織，他們也沒有高深完密的思想系統。語言在這個時候，也差不多是一些情緒的呼喊，文字在這個時候，也可以說是完全沒有的。所以，在這個時候的人類，不但只受地理環境的限制，而且受毒蟲猛獸的威脅。

然而因為人類有了直立的軀體，有了自由的兩手，有了說話的器官，與有了超越的腦子，使人類能從與禽獸無大差別的地位，而逐漸的發展其文化，使江海山嶺失了險要，使動物植物為其所用，使一切的自然的環境，逐漸的變為文化的環境，而其結果，是所謂自然的人類，却變為文化的人類。所以，現在的人類，而尤其是文化較高的人類，假使離開了文化，就差不多等於不能生活。文化是人類所創造的，然而同時人類却為文化所範圍。

因為人類為其所創造的文化所限制，所以有些人遂以為文化成為人類的仇敵。他們的理論

是人類是自然的，而文化是反自然的。人類的文化愈進步，則人類的本身愈退化。他們的例子，是戴了眼鏡則眼睛愈退化，常吃熟食則胃口愈退化，愈講究刷牙的人，牙齒壞的愈多，出入必要以車代步的人，脚力愈趨軟弱。這樣的類推，舉凡衣服、履帽、房屋，與一切的文化的物質方面，都可以說是消耗人類本身的力量。人類征服了自然，反爲自然所報復。所以，他們的預料是，在不久的將來，人類必因本身的體力的衰弱，與人口的減少，而趨於滅亡。等到人類本身衰弱了，人類人口沒有了，人類所創造的文化，也必隨之而衰落，必也隨之而滅亡。等到這個時候，自然又抬頭了。所以，他們的口號，是反文化，反自然。

我們知道這種理論，雖因現代的物質文化的劇烈進步而發達，然其淵源却很爲久遠。兩千餘年前的老莊，十八世紀的盧骚，都曾積極的主張這種理論。然而兩千餘年來，人類的人口，在量的方面，不但未見得減少，在質的方面，不但不見得衰弱，反而在量的方面，愈見增加，而在質的方面，愈見強壯。

在老莊的時代，物質文化，遠不及今日的物質文化那麼進步，而人類之於自然環境，比較接近得多。假使照這些人的理論來看，人類無論在量的方面，或質的方面，應該比現代爲多爲好。然而歷史的事實所告訴我們的，却與這種理論恰恰相反，可見得人類的文化的進步，就是人類的本身的進步的表徵。

這個道理，是很爲顯淺。比方醫藥進步，疾病減少，疾病減少，死亡率也隨之而減少，人

口也自然而然的增加起來。所以，普通來說，文化較高的國家，是人民身軀較壯的國家。同時，也是人口容易增加的國家。我們承認，有些國家而特別是法國，近數十年來的人口，在量的方面，有了停頓的趨向。然而這是因爲人們不願多有小孩，節制生育的結果。假使他們願意多有小孩，是沒有問題的。而況，就以法國而論，我們只能說是牠的人口增加較慢，而並非減少。所以大體來說，在現代文化進步得最劇烈的時期，也就是人口增加得最劇烈的時期。比方，一八〇〇年的英倫與威爾斯兩個地方的人口，總數是九百萬。住在都市的，約有三百萬，住在鄉村的，有六百萬。到了一九〇〇年，這兩個地方共有人口三千萬，住在都市的約有二千萬，而住在鄉村約有一千萬。這個統計，不但說明在十九世紀的一百年內英倫與威爾斯人口增加了三倍以上，而且指出在所謂都市的人口增加得最厲害的時期裏，鄉村的人口，不但不因之而零落，而且也增加了差不多一倍之多。英倫威爾斯固然如此，西洋各國，也是這樣。十九世紀以後，是人類文化史上進步得最顯明的時期，同時，正像上面所說，也是人口增加得最劇烈的時期。而且，不但都市的人口增加，鄉村的人口，也有增加。

這是從人類的數量方面來說，至於人類的體質方面，我們也可以說，是文化進步，人類的體質，也有進步。我們明白一個人要使其身體強壯，在消極方面，要減除疾病，而在積極方面，要講求養料。醫藥的進步，對於減除疾病上，已有顯著的功效，這用不着我們在這裏詳加解釋。疾病的減除，就是身體強壯的基礎。此外，近代科學發達，對於有益身體的養料方面，多

有發見，故在積極方面，對於人類的康健上，也大有貢獻。所以，大致上，文化較高的人民，也就是身體較好的人民。好多人以爲西洋人的體格強壯，是由於生而如此。他們忘記了西洋人在胚胎的時候，其母親就有較好的環境，較好的營養。出生的時候，又有良善的醫院，良善的醫生，自幼至老，自己又有較好的環境與較好的營養。假若病了，也有良善的醫院，良善的醫生。所以，西洋人，不但只在享受生活方面，比較完滿與豐富，就是在工作的效率上，也較爲快速，而在工作的時間上，也較能忍耐。住洋樓的多是西洋人，冒大險的也多是西洋人。我們不相信這是上帝所賜與，我們不相信這是天生的特長。我們相信這是文化的結果，因爲假使不是文化的結果，那麼西洋以外的民族，永遠是不會趕上西洋，永遠不會與西洋並駕齊驅。

我們在上面是指出文化的進步，不只是使人類的數量方面增加不少，而且使人類的體質方面，康健得多。這是文化進步而促進人類的進步的一種表徵。假使我們從文化的本身的各方面來看，那麼我們也可以看出人類的進步。

我們先從文化的物質方面的衣、食、住、行來說。

人類在最初的時候，本來是差不多像其他的動物一樣，是沒有衣服穿的。就以用了衣裳較早的我國來說，據說四千年前的黃帝始垂衣裳以治天下。黃帝以前，大概還是像白虎通所說「古之時，……民人……衣能覆前，不能覆後。」而其所用以遮蔽前體的衣服的材料，又不外

是皮葉之類。據說，黃帝時，始有蠶絲，而通典也說黃帝始用布帛。那麼絲帛的利用，也不過是四千年左右的歷史。在絲帛尙未利用之前，所謂衣裳，不外是用皮葉去掩蓋身體的一部分。絲帛的使用，在衣服的材料上，是一種大進步，而保護周身的衣裳，也許在這個時候發明。我國人之所以稱爲文明的民族，而別其他的野蠻的民族，也可以說是有了衣裳，與沒有衣裳的分別。所謂「衣裳之治」，也是指着禮義之邦，而所謂「斷髮文身」，就是指着南蠻之俗。

又蠶絲的利用，不但在我國的文化上，有了重大的意義，就是在世界的文化上，也有了重大的意義。古代的西洋，叫我國爲絲國。因爲我國的文化之最先傳到西洋而爲西洋所當爲最寶貴的東西的，就是絲。

然而在黃帝的時代，固然是有了衣裳，却還沒有袴子。直至漢代還有人沒有穿袴子的。東觀漢紀說「黃香冬無袴被」就是三國的時代，還有人沒有穿袴子。魏略說「賈逵家貧，冬無袴。」冬天固是無袴，夏天更不用說。至於女子與男子一樣的，直到漢代沒有穿褲子。說文縛字下云，「蠻貉中，女子無袴」。

直到現在，一些文化還未開化的地方的人民，還多是沒有袴子穿，而南洋各處的人們，所穿的紗龍，或帕農，也是代表一種文化較低的民族的一種衣裳。暹羅華僑有一句俗話「暹人穿褲，唐人走路（意站不住）」，顯明的以爲穿褲是代表一種較高的文化，因爲他們以爲假使暹羅人會穿褲子，就是表示暹羅人的智識增高。到暹羅人的智識增高，中國人之在暹羅的，就不

易謀生，而不得不離開暹羅。

人類的服裝是慢慢的發展而來，單從服裝的材料的利用來看，就可以見得服裝是有進步的。從我們的祖宗，用了自然的獸皮樹葉以爲衣裳，以至蠶絲與帛布的發明，人類在穿的方面，已有很大的進步。後來再用機器去紡織羊毛與棉紗，又可以說是再進了一步。到了近來的人工造絲，以及人們用化學的方法去利用橡皮以至木材以製造布料，使衣服的原料，又增加了不少。至於在衣的方面的舒適，與美觀上，近代之較勝於古代，也是一件很顯明的事情。

我們的祖宗，本來是茹毛飲血的。到了火發明以後，他們雖是可以煮熟東西而食，然而他們所吃的東西，不只是種類無多，而且味道也不好。我們可以想像，我們古代的祖宗，既靠着自然的物產以生活，那麼在所謂漁獵，遊牧的時期，他們所吃的東西，主要就是動物的肉。然而天然的某種動物，在某個地方所有的，未必爲別的地方所有。所謂漁獵時代的人們，在某個地方所捕獲的動物，往往是某一種或數種的動物。比方，某處多產鯽魚，則他們所食的，多爲或專爲這種魚。某處多產羊，則他們所吃的，多爲或專爲這種獸。同樣，遊牧的人們所吃的，主要也就是他們所畜養的獸類，如牛羊之類。直到現在，在蒙古各處的遊牧民族，主要食品，還是牛羊之類。比之我們一般人所吃的東西，簡單得多。

就是在所謂農業的時期人們，除了家畜之外，雖有各種植物食品，然而在交通不便，商業不興的時候或地方，一個地方的人們，除了本地所出產的動物植物的食品之外，也少有外來

的食品。一個地方所出產的動植食品，究竟是有限的。除了交通方便，商業發達，其所吃的物品的種類，不會很多。就以我們中國而論，雖然是地大物博，不只有了食品，如茶，如韮菜花之類，在晉以前，沒有人用以爲飲食的物品，而且有了很多的飲食的物品，是我們中國所沒有的。洋薯、番茄，固是外來的東西，葡萄、西瓜，又何嘗不是外來的東西。至如豆豉或調味的胡椒之類，也是外來的物品。而近來所逐漸流行的可可、咖啡之來自外國，更不待說。這不過只是隨便的舉出一些例子，然而在我們現代的食品，比之古代的食品，種類既繁多得多，味道也豐富得多，是很爲顯明的。

中國固是如此，歐洲更不待言。據人們研究的結果，歐洲在陶器時代之前，是沒有牛肉牛奶與小麥的。葡萄在紀元前六百年，纔移入法國的南部。著名的波爾多（Bordeaux）紅酒，是不會在葡萄尚未移種之前而著名的。在一五〇〇的時候，歐洲沒有一個人知道，什麼是可可，什麼是咖啡，什麼是茶。而這些東西之傳入歐洲，是經過一個很長的時間，而始變爲日常的食品。在哥倫布尚未發現新大陸之前，巴黎的廚子，就不會用玉米、白薯、番茄、四季豆、波羅密等物，因爲這都是從美洲移入的。就是裸麥也是在耶穌出世的時候，纔移入歐洲。白米也是從印度移入的，家雞，據說最初是由緬甸的馴養的，而火雞在哥倫布之前，也只有美洲才有。

至於調味的各種香料，是來自亞洲，更爲顯明。十五世紀至十六世紀的一般航海家之所以

冒險遠航，也可以說是要尋找香料的產地。中世紀的歐洲人，只能從別的民族如亞拉伯的商人的手裏，而得到香料，因而不只來源往往缺乏，而且價錢貴得可怕。只有富家貴族所吃的東西，纔有一些香料啊！

這樣看起來，在現在的歐洲人的一日三餐，以至下午的茶點中，所吃的各種東西，是逐漸增加的。二千年前的希臘人與羅馬人所吃的東西的簡單，固不用說，就是在世界海道尚未溝通之前，歐洲人所吃的東西，種類既很少，味道又平淡。食品的增加與適口，也可以說是文化的發展的一種表徵。

自科學發達以後，各種有益於身體的食品，更爲進步。我們雖然不必像一般人之狂於維他命(Vitamin)，然而大體上，現代的食品之比較有益於身體，是無可疑的。至於醫術發達，衛生發展，使各種食品能夠清潔而減少疾病，那也是增加我們的康健的最好的方法。

我們近來常聽國人告訴我們，中國菜比外國菜好吃。還有些人以爲外國人也喜吃中菜。究竟中菜好吃，還是西菜好吃，我們不必加以討論。然而所謂西洋人喜吃中菜，恐怕至多只是個人的嗜欲，或是偶然的事情。因爲自中西海道溝通以後，雖然有了四百多年，然而直至現在，西洋人的一日三餐，並不見得是吃中餐。而且，若從食品之適於衛生方面來看，則西餐之勝於中餐，是無可疑的。近來國人的食品，而尤其是小孩所吃的東西，已逐漸的趨於西化，就是這個原故。至於所謂中菜西食的方法，以及各種食品的製造的方法，與貯藏的方法，都是表示西

洋是勝於中國的。

我們知道，人類的祖宗，本來是穴居野處的。在我國，在古代照禮運所說「昔者先王未有宮室，冬則居營窟」。先王尚且如此，平民所住的地方，可以想像而知。又據莊子說「古者禽獸多而人民少，於是民皆巢居以避之」。其實巢居比起穴居野處，可以說是已經進步。據說有巢氏教民巢居，而王了天下，可見得教民巢居，在當時是很有功於人民的。

人類最初，在地上所造的房子，大概是像一百年前塔斯美尼亞（Tasmanian）人所造的房子一樣。他們就在地上釘起幾枝木樁，把了一片一片的樹皮，靠於木樁以為牆壁，沒有屋頂，沒有門戶，下雨既不能遮掩，冷風也不能抵禦。

後來也許是為着遮禦風雨而蓋起屋頂，增了門戶，然這些房子既沒有窗戶，又很為矮小。裏面既黑暗，又汚穢，而且在人畜往往共在一處，且不合衛生，更為骯髒。其實，這種房子直到現在，在我國的鄉村，以至城市中的貧民住區，還是隨處可以看見的。

在西洋，房子有窗戶的歷史，也並不算得很久。據說在十六世紀的中葉，斯干的那維亞(Scandinavia) 的整個半島的農民房子沒有一家是有窗子，至多不過只在屋頂上，留了一個小孔，用薄皮掩蓋以通光線。那時候的歐洲的農民的房子，與我國今日的好多農民的房子，並沒有多大分別。

就是在十七世紀的中葉，在柏林城裏，家家的豬圈，都在前簷之下。據說，在那個時候，

柏林的街上，是人猪雞遊。直到一六八一年，普魯士公爵利俄波爾德第一（Leopold I）始下令禁止柏林市民養猪。

至於從前的住宅的汚穢，更是司空見慣的。中世紀的歐洲人的房子裏，臭味難聞。十六世紀的巴黎，便壺就是隨處倒。據說十七世紀的柏林的聖彼得教堂的門口，就是汚穢物件所堆積的地方，而在法國，革命就要爆發的時候，美西挨（Sabastien Mecier）曾說過：在進門的弄子裏，小便是一般男人的習慣。一回家就看見一個男子在你的樓梯脚下小便，他看見了你，一點也不覺得難爲情。……這個風俗，實在非常壞，尤其是使女人們爲難。連了當時的著名的盧弗宮（Louver）裏的院子裏，樓梯上，洋台上，以至門背後，有人隨便的去小便。

除了住宅的黑暗汚穢之外，一般人所用爲建築房子的材料的改進，也是較晚的事。據說在在十六世紀的瑞典貴族所住的房屋，還是用木爲牆，用草爲頂。直到十九世紀的中葉，丹麥的城市裏的好多屋頂，還是用草去蓋的。

我們現在一般人，住在四面有玻璃窗戶的洋樓，進了沒有臭味的抽水馬桶的廁所，走在兩旁樹木森森的柏油馬路，回想四千年前，四百年前，以至四十年前的人們的住宅，怎能否認是沒有進步呢。

四千年來，而尤其是四百年來的人類的衣、食、住，固有很大的進步，四千年來，而尤其百餘年來的交通工具，更有很大的進步。

人類在沒有家畜的時候，走路固是靠着兩條腿，帶物也要靠着自己的力量。據說在陶器之前，人們只會像依士基摩人一樣的用狗去做運輸的工具。到了陶器的時代，始會用比狗為大的畜物。五千年前，巴比倫人雖已有了輪車，然而二千年前的羅馬城裏的達官貴人，還是坐轎。直到現在，在我國，不只是在窮鄉僻壤，轎或滑竿是很普遍的交通工具，就是在城市裏，像重慶轎或滑竿還是很普遍的交通工具。至於用人拉車，也是隨處可見。

在歐洲，直到十七至十八世紀的時候，旅行是一件很苦的事。從巴黎到里昂，在十七世紀的下半葉，要走十天。到了十八世紀的下半葉，還是要走五六天。在英國從倫敦到巴斯(Bath)的路程是一百英里，然而在一七六五年，驛車也要走了兩天。現在若以火車的速度來看，從巴黎到里昂用不了四個鐘頭，從倫敦到巴斯，用不了三個鐘頭。假使你是乘了最快的飛機的話，從巴黎到里昂，至多只須半個鐘頭，從倫敦到巴斯，大概只要一刻鐘。

不到一百年前，我國現代的第一的留學生容閎氏，赴美留學，從香港到美國，航行還需要一百五十餘日，二十年前我們的留學生之渡美求學的，航行往往只需十餘天。至於現在，飛機只需飛了四天，說不定過了十年，從我國到美國，只需一二天的時間。

就以我國本身來說，以前從昆明到上海，若取陸道而經過貴州的話，往往要走好幾個月。西南公路通車以後，用不了一個月。假使是乘飛機經重慶而到上海，在抗戰以前，也不過只用了幾個鐘頭。

從交通的速率方面來看，火車勝於馬車，火船勝於帆船，而飛機又勝於火車火船，這是人人所知道的。就是從旅行的舒適方面來看，坐了頭等的火車，而特別是頭等的輪船，不只比起一般的住宅，舒服得多，就是比起一些講究的旅館，也舒服得多。近來飛機內部的設備，已愈來愈好。美國的民航飛機，已有臥房的設備。將來的飛機，無疑的也必像一些舒服的火車、輪船，有了種種的設備。

此外，電報電話的發明，使人類在空間上，雖離了千哩之遠，然而消息却隨時可以相通。將來的遠看機(Television)的普遍，使人們在千里之外，不只聲音可以相通，就是容貌也可以相見。世界本來並不小，然而人類發明了各種交通工具之後，世界已很快的縮小。

總而言之，物質文化的進步，不只使人類的日常的衣、食、住，得到更多的舒適，就是在旅行中的衣、食、住，也得更多的舒適。

上面是注重於文化的物質方面，去解釋文化的進步，若從文化的社會方面，來看社會的進步，也可以說是人類進步的表徵。社會的範圍的放大，與組織的完密，對於人類的幸福上，得以增加。在文化發展的初期，人類既分為好多小團體，而團體的內部組織，又很渙散，因而不但團體與團體之間的爭端，常常發生，就是團體的內部的安寧，也常有問題。我們承認在現代的國家制度之下，國與國之間的爭端，也很為劇烈。然而一國之內的和平治安，既多能維持，而國際間的糾紛，除了戰爭的時候，對於國內的人民的日常生活方面，是沒有多大影響的。我

們回想，在原始的繁多而渙散的社會裏，部落與部落間的互相仇視，與互相殘殺，我們回想歷史上，而特別是歐西的歷史上的王侯與王侯間的互相嫉忌，互相征伐，我們就不能否認在範圍較爲廣大與組織較爲完密的現代國家制度之下的人民，所得的幸福，比較的多。我們承認現代的國家的制度，並非理想的社會制度，我們只是說比較上，在國家的制度之下的人民，比之侯國與部落的組織之下的人民，在日常生活上，較爲安定。日常生活上的較爲安定，就是人類幸福的增加。其實，在現代的文化之下，國際的關係，已從狹義的國家組織與主義，而趨於聯盟組織與世界主義。一個國家，在平時既不易單獨生存，在戰時也不易單獨作戰。所以現代的政治社會，也正在變化的歷程，而趨向範圍較大與組織較密的途徑。政治的組織，固是如此，經濟以及各種社會組織，也是如此。所以從文化的社會方面來看，在將來說不定有了世界統一與和平的實現的可能。

再從文化的精神方面來看，比方，人類思想的進步，也是人類本身的進步的表徵。從先天的心理的要素來看，現代人並不見得比過去的人，較爲聰明，可是現代人得了過去的人在文化所創立的基礎，在經驗上所指導的方向，現代人在思想的內容上，既比較豐富，在思想的方法上，也比較精密。智識的進步與科學的發達，都是由此而來。智識的進步與科學的發達，是近代文化的發展的原動力，這是一般人所公認的，用不着我們在這裏詳加解釋。

可是，也許有些人說，這不過是從精神文化的理性方面來說。人類的理性，固因過去的文

化與經驗的累積而進步，然而人類的道德，未見得就有進步。這一點，我們在上面已略爲解釋，我們在這裏所要指出的是，道德不外是文化的各方面的一方面，文化變化了，道德也得變化。我們不能以古代的道德，來批評現代的行爲。我們更不能以古代人的道德，來範圍現代人的行爲。一代有一代的道德，而且事實上，現代的道德，不只不因文化的各方面的進步而墜落，而且也因之而進步。

從前的人們，往往以爲道德是個人的事情，現在的學者，却已明白，道德是社會的行爲，是文化的產物，而受了文化的影響，雖則文化的各方面，也可以受道德的影響。所以文化的進步，道德也隨之而進步。

就以西洋的歷史來看，在希臘羅馬的時代，除了很少數的人們，享受比較舒適的生活之外，一般的人們，是過了奴隸的生活。其實，奴隸在那個時候，不只是認爲自然的制度，而且是認爲必需的制度。希臘人以爲奴隸是國家的要素，哲學家像柏拉圖亞里士多德都辯護這種制度。同樣，羅馬人也以爲奴隸是社會所不可無的份子。直到中世紀，基督教會統治之下的歐洲，奴隸的制度，並不廢除，雖則基督教義，是主張人類是平等的。一個人壓迫了別人而當爲奴隸，本來是一件不平等，不公道的事情，然而直到近代，這種觀念纔得發展，而這種制度纔得廢除。

又如男女的不平等，也是歷史上的普遍的現象。在我國的三從四德，固用不着說，歐洲在

希臘羅馬的時代，婦女還是當爲財產，其地位差不多也等於奴隸。就是在十九世紀的時候，女子無論在經濟上、在政治上、在法律上、在教育上，都是比之男子爲低。直到十九世紀的下半葉，婦女運動逐漸發展，婦女始慢慢的與男子處於同等的地位，而能充分的去發展其個人的人格。

我在這裏特地的提出奴隸制度的廢除，與婦女運動的發展，因爲這都是近代所謂人道主義的表徵。因爲一個人，若不當別人爲人而看待，則根本就談不到公道，而公道就是道德的標準。道德是人與人之間的公道的行爲的表示，然而這種公道的行爲表示，不只是屬於少數的，而是屬於大衆的。人類從宗教上的平等自由的運動，而發展到政治上的平等自由的運動，再從政治上的平等自由的運動，而趨於經濟上的平等的運動，就是公道的行爲的發展的表徵，也就是道德的進步的歷史的事實。

我們並不忘記，就是在歐洲本身，直到現在，還有好多人民是被了統治者所壓迫，而特別是在戰爭的時候，人道主義是被人們蔑視。然而若從整個歐洲的歷史的發展來看，道德無疑的是有進步。至於歐洲以外的民族之所受的不平等與不自由的待遇，也是很爲顯明的事實，然而我們可以指出，這種現象，若不從速的去改善，則世界的眞正和平，是無法維持的，而人類的眞正幸福，也是無法實現的。一個人壓迫別人，而當爲牛馬看待，固是不公道，一個國家壓迫別的國家而當爲奴隸看待，也是不公道。

我們承認道德的進步，也許沒有物質的進步那樣的快，然而人類物質的生活的改善，就已含有道德進步的意義，這就是像了管子所說，「倉廩實而知榮辱，衣食足而知禮義」，雖則我們也當指出，道德對於物質文化，也有影響的。

總而言之，無論從文化的那一方面來看，文化都有進步的文化的，進步，也就是人類的進步，——人類本身的進步。人類是動物之一，然而人類之所以異於其他的動物的，是有了文化。人類是自然之一，然而人類之所以異於其他的自然的，也是有了文化。文化是人類駕馭動物與控制自然的工具，同時又是彌補動物與自然對於人類利用的缺乏的東西。動物植物完全依賴自然以生活，人類除了依賴動物植物之外，還有文化的生活。其實，現代文化較高的人類，差不多完全是生活在文化的環境裏。所以，文化的生活，不只是代替自然的生活，而且是自然生活的伸張。照進化論的理論來看，有了地球，纔有生物，有了生物，纔有人類，這就是說，進化是有程序的。人類是生物本身的進化的最高的階段的表徵，而文化又是人類本身的進步的表徵。所以文化愈進步，則人類也愈進步。最高度的文化，也就是人類進步的最高階段的表徵。從文化的本身來看，雖似反乎自然，然而從進化的歷程來看，文化是自然的伸張，是彌補自然的東西。因為文化的發展，不只是依賴於自然，而且是自然——人類——的創造品。所以，從進化論的理論來看，文化的發展，是進化階段中的最高的階段的表徵。人類不能反對文化的生長，正像動物不能反對人類的生長，植物不能反對動物的生長，正像無機物不能反對有

機物的生長。從這一點來看，文化的生長，也是必然的。所以，有機物之異於無機物，動物之所以異於植物，人類之所以異於禽獸，與文化之所以異於自然，是進化論的理論的根據。自然是進化的，文化是進步的。文化的進步而影響與限制人類的本身，正像人類的進化而影響與控制動物。動物的進化而影響與利用植物，正像有機物的進化，而影響與利用無機物，都是一樣。文化不能離開人類，正像人類不能離開動植物與無機物。動物不能離開植物無機物，正像植物不能離開無機物一樣。文化雖是範圍人類的生活，然而文化也增加人類的幸福。人類固控制自然，然而人類也得培養動物，栽種植物，與保存無機物的力量。其實，文化較高的人類，對於動植的培種，與無機物的保存，愈爲注意。近代的人類，對於家畜種子的改良的方法，森林礦產的保存的方法，比之過去的人類的，進步得多。野蠻人與往古人，只知打獵，不知養畜，只知摘取果實，不知耕種栽培，只知斬伐樹木，不知保護森林，對於礦產，固不知採用，對於電力水力，也不知利用，所以他們在日常的生活上，只有暫時的準備，而沒有長期的預算，過了今天，不知明天，過了今年，不知明年，災害一來，不但少有方法去應付，而且往往使其本身，以至於整個團體，同歸於盡。文化較高的人類，卻不是這樣。文化進步，是增加人類的幸福，也就是這個原因。

第三章　自由與平等

盧梭（J. J. Rousseau），在其著名的社會契約（La Contrat Social）裏，劈頭就說：「人是生而自由的，然而他是處處受了束縛」。照盧梭的意見，最初的人類，本來是住在一個自然的世界裏，這個世界，是一個快樂的世界，是一個無罪的(Innocent)的世界。而且，在這一個自然的世界裏，人類不只是自由的，而且是平等的。一切的東西，都是公有的(Common)的東西。假使一個人對於別人，沒有答應過什麼，那麼他對於這個人，就沒有什麼義務。而且，一個人覺得凡是不屬於他自己的東西，就是對他自己，沒有用處的東西。人本來是自然的產物，從自然的觀點來看，人類都是自由的，都是平等的。

然而後來，因爲文化的發展，人類遂從自然的世界裏，而進入文化的世界。所謂文化的世界，就是人爲的世界。人爲的世界，是反乎自然的世界，是一個苦悶的世界，是一個罪惡的世界，是一個權力的世界，是一個奴隸的世界，是一個不自由的世界，是一個不平等的世界。所以，在這個世界裏，人是處處受了束縛的。

總而言之，從盧梭看起來，自由與平等，可以說是自然的產物，而不自由與不平等，卻可以說是文化的結果。

其實盧梭這種看法，也可以說是十八世紀一種很流行的看法。因爲好多學者，都以爲自由與平等是天賦的，而不自由與不平等是人爲的。美國的獨立宣言，法國的人權宣言，都可以說是偏於這種看法。

反乎這種看法，我們以爲人類的眞正的自由與平等，是隨着文化的發展而逐漸增加。在理論上，在所謂自然的世界裏，自然所給與於人類的智慧，軀體，固有其根本相同之處，然而在所謂自然的世界裏，人類並不見得能夠享受自由與平等。因爲在這種社會裏，雖未必是像霍布士 (Thomas Hobbes) 所說，是一個鬬爭的世界(State of War)，然而強者可以把持一切，弱者是受壓迫，也是一件免不了的事情。其實，在這種的世界裏，除一些有了超越的權力的人們，有了一些自由之外，其他的人們，也是沒有自由的，而在這種情形之下，也不是一個平等的社會。因爲有了超越的權力的人們，旣很容易隨便的用其權力去爲所欲爲，則沒有權力的人們，必定吃虧，而在這兩者之間，是不會有平等的，所謂自由，也只是一些有了超越的人們所獨有，而非沒有權力的人們所能有的。所以，盧梭以爲自然的世界是一個完全自由的世界，是一個很大的錯誤。

不但這樣，嚴格的說，人決不是生而就有自由的。他在胚胎的時候，旣沒有自由可言，他在孩童的時候，也少有自由可說。他不能穿衣服，必依賴父母，或他人而始有衣服以禦寒。他不會吃東西，必依賴父母或他人而始能得吃以充饑。他不會住房子，必依賴父母或他人而始在

房舍裏居住。他不會去行動，必依賴父母或他人而始能走動到各處。反過來說，他不能自由去穿衣服，他不能自由去吃東西，他不能自由去住房屋，他不能自由去行動。

而況事實上，他雖有知覺，而理性卻還缺乏。他不但不會說話，不會表達他的思想，而且根本上是沒有什麼思想。他餓了而會哭，然而他既不知其所以然，他更不知要吃的是什麼東西。你給他吃冷水，他吃冷水，你給他喝熱水，他喝熱水，你給他吃飯湯，他吃飯湯，你給他飲牛奶，他飲牛奶。他沒有自由，也沒有自主。他完全是受他人的保護，完全是受他人的支配。因爲他沒有自主，以至自動的能力，他沒有享受自由的權利。其實，他根本就不懂得自由是什麼。

因爲他不懂得自由是什麼，你給他自由，他未必喜歡你。你不給他自由，他也並不一定去要求。事實上，我們可以說，在嬰孩的腦子裏，根本就沒有自由這個概念。

主觀上，旣沒有自由的概念的表現，客觀又沒有自由的行動的能力。我們可以說，在嬰孩的世界裏，是沒有自由的，事事以他人的主意爲主意，樣樣以他人的行爲爲行爲，這是束縛，不是自主，這是受制，不是自由。

同樣，嬰孩是談不到平等的。他旣完全不能獨立，而必依賴了他人始能生存，那麼他不只是不能與其所依賴的人們處於平等的地位，而且與其他的嬰孩，也未必處於平等的地位。因爲他們所依賴而生存的人們，也許就處於不平等的地位，就使是平等了，他們出世以後，也有了

壯弱智愚之分。因此之故，不只是在成人與嬰孩之間，沒有平等，就是嬰孩與嬰孩之間，也不易有平等。

所以，我們以爲從事實方面看起來，人並不是生而自由的。也不一定是生而平等的。人既是生而不自由與不平等，人也不會在自然的世界裏，有了自由與平等。而況，人的本身，就是自然的產物，與自然的份子，人的本身既不自由，既不平等，那麼這就是證明自然是不自由的，是不平等的。又況，正像我們在上面已經指出，在自然的世界裏，就有強弱之分。強者既往往用其權力去壓迫弱者，則所謂自由，最多不外是強者的自由，很少數人，或是一個人的自由，而非多數人或全數人的自由。同時，既有了強弱之分，根本上就不會有平等。所以我們說：自然的世界，是一個不平等與不自由的世界。

其實，除了其他的動物之外，人類究竟有否經過一個絕對的自然的世界，也是一個疑問。原來人類是文化的動物，既有了人類，必有文化。在原始的人類的社會中，其文化在程度上，無論如何低下，在性質上，無論如何簡單，總不能說是完全沒有文化的。折了一枝木，以爲抵抗猛獸之用，拿了一個石頭，以爲破裂較硬之物，都可以說是有了物質的文化。聽了雷響而畏懼，以爲這是有了超然的力量去主宰，見了閃光而驚訝，以爲這是有了別種的權威去作祟，這也可以說是宗教或迷信的生長，同時也可以說是有了精神的文化。人之所以異於其他的動物，是由於前者有了文化，而後者沒有文化。除了所謂自然的世界，是只有其他的動物的世界。凡

是有了人類的世界，總免不了有多少的文化。所謂絕對沒有文化的人類的社會，不只在現代所謂的原始的民族裏，是找不出來，就是古代的人類的社會裏，也是找不出來的。

我們知道，在過去，因爲不滿意於社會的現狀，而歌頌所謂自然的世界的，不只是十八世紀的盧梭，以及其他的學者，同時也不只是西洋的學者，有了這種的看法，就是我國人也有這種論調。莊子在其馬蹄篇裏也指出人類最初是住在自然的世界，這就是他所說的至德之世。然而這種世界，也只能說是莊子的幻想中的世界，而非事實上的世界罷。

人類既沒有住過所謂絕對的自然的世界，那麼所謂人類的自由與平等是自然的世界的產物之說，也可以不攻而自破了。

反過來說，自然的本身，是人類發展其自由與平等的思想或行爲的一種很大的阻力，山嶺、河海、沙漠、森林，間隔了人類的社會，阻止了人類的往來。不只人類的行動，往往因之而受了限制，就是人類的思想，也往往因之而被了固塞。假使沒有船，則一帶之水，也無辦法渡過。假使沒有車，則遼遠的路，是不易去旅行。假使沒有畜養駱駝，則廣大的沙漠，是很難於行旅的。假使沒有發明飛機，則高山與峻嶺，是很難於試探的。

人類固不能不依賴自然而生存，然而自然也往往是殘酷的。火山爆發，河水汎濫，毒虫爲災，猛獸爲害，無一不足以摧殘人類，無一不足以殺害人類。我們渴而喝水，饑而吃物，水與物都可以說是自然的恩德，然而這些恩德，究竟是否多過其所給與人類的災害，這是完全依賴

於人類，能否善於適應，能否善於利用。可是，所謂適應，所謂利用，與其說是主要的依賴於自然而然的人類，不如說是主要的依賴於有了文化的人類。從這方面看起來，自然與文化，是處於對峙的地位。同時，我們也可以說，前者是往往成爲人類發展其自由與平等的思想與行爲的阻力，而後者卻常常成爲人類發展這種思想與行爲的動力。

因此之故，我們還可以進一步來說，凡是文化愈低的社會，則其自由與平等的思想與行爲，較難發展，而其文化愈高的社會，則其這種思想與行爲，愈爲發展。

怎麼說文化愈低的社會，則其自由與平等的思想與行爲較難發展呢？關於這個問題，我們可以從兩方面來解答。

我們先要指出，因爲在文化較低的社會裏，其所受自然環境的支配，愈爲顯明。所以要有充分的自由與平等去發展其思想與行爲，是比較困難。這一點我們在上面已略爲解釋，不過在上面所說的，是假定在一個所謂自然而然而沒有文化的人類的社會而言。我們現在所要談的，是並非絕對自然的世界，是有了文化而文化卻很低的社會。

在這一種的社會裏，人類不只在衣、食、住、或日常生活方面，主要是靠着自然的產物，而且在行動方面，也因爲交通工具的落後或缺乏，使其範圍，往往只偏於一隅，或有了限制。我們可以想像，在這種社會裏，人們因爲交通不方便，與外間少有往來，文化的接觸與互相影響，比較困難得多。因而不只文化的其他方面，不易發展，就是交通工具，也必很爲落後或缺

之。飛機是不會有的，火車、火船、汽車、電車等等，也是不會有的。至於電報、電話、無線電種種，更不會有的。其實，在好多的所謂原始社會，或是文化很低的社會裏，不只馬車、牛車是沒有，就是手推或拉的車，也往往沒有。至於船就是有了，也必很爲簡陋，只能作很短程的旅行，只能載輕量的物件。

交通工具既落後或缺乏，與外界少有往來，衣、食、住或日常生活所依賴的，是天然的物產，或本地的土產。假使這個社會裏的人們，只靠着天然的物產以過活，不會從事於生產的事業，則過了相當的時期之後，天然的物產，也許用盡，或是因爲人口的增加而不夠。結果是在這個社會的人們，若不設法去遷移到他處，也許因爲食物的缺乏而至於減少或消滅。然而遷移又爲交通工具的落後或缺乏而不易，所以歷史上，不知有了多少的人類，爲了這樣而消滅的。

就使在這個社會裏的人們，是能從事於生產的事業，如耕種，如畜養，或是有了多少的手工工業，但是爲了交通的不便，耕種、畜養，以至工業的發展的可能性，也不會很大，而受了很多的限制。天災來了，用不着說，土地的生產力，家畜的生產力，固有其限度，而工業的發展，也往往因沿舊蹈常而停滯。

人們因爲交通的不方便，而不能自由的從一個地方到別的地方，而他們所賴以爲生的大概又逃不出其本地所有的物產。同時，這些物產，也許是很簡單而稀少，衣的、食的、住的，人

人差不多一樣，年年也沒有變化，在這種環境之下，根本就沒有選擇的自由。

從一方面看起來，因爲自然物產的簡單與稀少，在這個社會裏的人們，在日常生活方面，好像是處於平等的地位，然而我們若詳細的去考究，所謂原始社會的生活，卻有了好多不平等的地方。統治者與被治者，有財產的與沒有財產的，主人與奴隸之分，以及在宗教上，在社會的其他方面，而尤其是男女之別，長幼之差，使不平等的形式，不勝枚舉。

這不過是從這種的社會的本身來說。若把各處或各種的社會來看，那麼因爲各處的自然的環境的不同，而又形成了文化上的不同。住在沙漠的人們，只能有了沙漠中所特出的東西，住在山國的人們，只能有了這個山國裏所特出的東西。因爲自然產物，有了豐富與貧乏之分，結果是各處的社會，也有了這種的等級。其實，這種情況，直到現在，所謂文化較高的社會裏，仍然存在。

總而言之，因爲受了自然環境的限制，文化愈低的社會，這種限制，愈爲明顯，使在這些社會裏的人們，軀體的行動上，是少有自由的。老子所說：「雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」，雖是說得太過，然而因爲交通不方便，根本就不能走動，而在衣、食、住、或日常生活方面，也因爲天然物產的簡單與稀少，而沒有選擇的自由。同樣，在這種社會裏，也未必是一個平等的社會。

此外，因爲交通的不方便，自然環境的限制，在這種的社會裏，文化的惰性的力量也較

大。文化的惰性的力量較大的時候，文化必趨於停滯。同時，個性在這種文化之下，是不易發展，風俗習慣，是不易改變，同時也沒有人想或敢去改變。人的行爲與人的思想，已有了一個固定的模型，稍不照着風俗習慣而作，必遭社會的非議，或社會的裁判。

在這種的社會裏，因爲風俗習慣以至傳統的思想與信仰的力量太大，文化不論在那一方面，都不易於波動。從文化的精神方面來看，迷信往往壟斷了人心，思想遂至於閉塞。就像十五六世紀的西洋，地球是圓的學說，都被了基督教會所排斥。在原始社會，更不待說。在文化的社會方面，舉凡婚姻、葬祭，以至秘密社會的組織，也可以說是有了一定的方式。同時，在文化的物質方面，又如我們在上面所說，因爲自然的環境與交通的不便，也不易於發展。在這種的文化之下，時間愈久，則其惰性的力量愈大。沒有外來的刺激，個人固少有思想或動作的自由，就是有了外來文化的影響，也不易於接納。

文化較低的社會，一方面受了自然環境的限制，一方面又受文化惰性的影響，使在這種社會裏過活的人們，受了雙層的壓迫。既鮮有自由之可言，而這種社會中各種等級之分，又往往很嚴，所謂平等也，是不易實現。

反過來看，在文化愈高的社會裏，不只因爲交通的工具的方便，而能自由的行動，而且因爲其文化所包含的成份，比較複雜，比較繁多，一方面可以使人們有了自由選擇的機會，一方面可以激勵人們去自由發展其文化。此外，又因爲文化愈高，則其所受自然環境的支配的力

量，愈爲減少，使人們在消極方面，少受了這種的限制，在積極方面，也容易去自由發展其文化。

交通方便了，一個人願意從一個地方到別的地方，是比較容易。同時，因爲交通便利，各種不同的文化的接觸的機會，也較多起來。無論從個人方面或整個文化方面來看，自由選擇與自由發展的機會，也必較多。東西文化之因元朝的西征，與十字軍的東征，而接觸起來，互相影響，使近代的文化，能夠日新月異的發展，就是一個例子。

其實，交通工具的本身，也是文化的一方面。交通的方便，固可以使文化的其他方面易於發展，文化的其他方面的進步，也可以引起交通工具的進步。假使沒有科學的發展，與機器的發明，那麼火車、輪船、飛機等，是不會產生的。但是交通的工具愈爲發達，則人們在行動上，除了隨便從一個地方到別的地方之外，還有很多的自由去選擇某種的交通工具。你想快一點，你可以乘飛機。你想在陸地上看風光，你可以乘火車。你要在海上看海景，你可以乘汽船。假使你不願意去用機器的交通工具，你也可以乘馬車，乘牛車，乘帆船。同時，因爲有了好多種的交通工具，假使你是有意去發展這種工具的人，你可以把了各種不同的交通工具，來作參考，以求進步。有了飛機，容易使人去發明立體飛機，有了電車，容易使人去發展電梯。每個人都有好多的自由，去充分發展其才能，使文化的進步的快度，愈爲增加。

交通工具，固是這樣，文化的其他方面，也是這樣。而所謂自由選擇，自由發展，既不一

定只限於某一個人或某一團體，那麼這種的自由的機會，也可以說是一種的平等的機會。從這方面看起來，自由是有了平等的意義的。人人能夠自由的去選擇，人人能夠自由的去發展，就是人人處於平等的地位。

至於文化愈高，而其所受自然環境的力量的支配，愈爲減少，也是一件很爲顯明的事情。有了輪船，海洋的風浪的危險，減少得多。有了飛機，喜馬拉雅山的高峯，不算得高。自然環境的好多障礙，既已破除，人們有了更多的自由，去發展其個性，去發展其文化。三百多年前，可以發現新大陸，今後的人們，也有了飛到月球火星的希望。自然環境的障礙破除得愈多，人類的行動的範圍愈爲廣大。而這種範圍的伸張，也可以說是人類的自由的範圍的伸張。自由的範圍的伸張，則對於將來的文化的發展，又有了很大的影響。

其實，一部文化發展史，也可以說是一部自由與平等發展史。兩者是同時發展，兩者是互相影響。文化愈進步，則人們愈爲自由與平等。同樣的有了自由與平等的思想與行爲，則文化也必因之而易於發展。近代文化的發展，鼓動了人們的自由與平等的思想，但是有了這種的思想，又可以引起近代的宗教、政治、經濟，以及社會的其他方面的改革。

要想認識這兩者的關係，以及其發展的趨勢，我們可以從文化的重心的發展上去解釋。

我們知道，中世紀是史家所謂爲黑暗的時代，教會的勢力，逐漸的澎漲，在思想上，既少有自由之可言，而在社會上，也少有平等的現象。同時，在文化的其他各方面，也是處於停滯

的狀態之下。歐洲的本身，雖自成爲一世界，然與外間，卻因自然的阻隔，與交通的困難而少有往來。地理上的間隔，再加以基督教的文化的惰性，愈爲強調，結果是在中世紀的時代，物質文化，固少有進步，精神文化，也很落後。

到了蒙古西征的時候，東西文化，接觸起來，東方有了好多東西，傳到西方。指南針、火藥，印刷，不過只是幾件比較重要的東西。至於其他的物質與非物質的之傳入的，當然不少。到了十字軍數次東征的時代，東西的文化的溝通，又進了一個新階段，於是新思想，也可以說是因之而產生。哥崙布讀了馬可波羅的遊記，加以航海的新工具，以及好多其他的激勵，因而有了新大陸的發現。不久之後，東西海道以至全球航線，也因之而溝通。新思潮與新文化，很快的發展起來，醉生夢死在中世紀的黑暗環境的人們，也醒起來。羅馬教會的壓迫，以及其有關的或其他的束縛，逐漸的有人起而反抗。個性也慢慢的發展。馬丁路得的宗教改革，也就是在這種環境所形成，與這種的思潮所鼓蕩而來的。

因爲宗教——基督教是中世紀的文化的重心，反抗中世紀的黑暗的時代的人們，也以宗教改革爲鵠的。因爲他們所受的好多壓迫，以至刺激，都是偏於宗教方面，因爲他們所要求的是宗教上的自由與平等——自由去解釋聖經，平等去閱讀聖經，自由去與上帝交感，平等去與上帝接觸。反抗只有教士纔能解釋與閱讀聖經的權利，反抗只有教皇纔能代表上帝的資格。所以，馬丁路得的宗教改革，是脫離教會的束縛，而要求宗教上的自由與平等的信仰。

我們應該指出，這個改革運動，是基督教的內部的改革。然而近代的信仰上的自由與平等的原則的發展，也可以說是來自這個宗教的改革運動。最初人們所要求的，不外是改革羅馬教會。這是基督教的本身的問題。然而從此以後，不只新的基督教因之而產生，天主教也因之而改革。就是信仰基督教以外的宗教自由，也逐漸的爲人們所承認，而有了法律的保障。

宗教改革之後，政治的勢力又逐漸抬頭起來。民族主義在宗教改革的時候，以及在這個時候之前，主要是用以爲推翻羅馬教會的工具，然而後卻爲皇帝所利用，以爲增加個人的力量的工具。皇帝不只逐漸的成爲其國內的政治上的主權者，而且等於宗教的教主。宗教權力成爲政治的權力的附庸之後，政治上的專制，又因之而產生。當時的皇帝，等於中世紀的教皇，而當時的一般貴族，也像中世紀的教士。

政治上的壓迫，並不減於以前的宗教上的壓迫，而政治上的統治者與被治者，成爲一鴻溝。平等也是談不到的。中世紀的宗教的重心的文化，在這個時候，又變爲政治的重心的文化。人們到了這時，不只覺得只有宗教上的解放不夠，而要有政治上的自由與平等，而且感到政治上若沒有了自由與平等，宗教上的自由與平等，也往往缺了保障。注意點逐漸的移到政治上的改革。英國的好多淸教徒之離開祖國，遠渡重洋，而跑到美洲去建設政府，以至其後來的獨立宣言，主要的是要求政治上的自由與平等。法國的人權宣言，與革命運動，也可以說是政治上的改革運動。

然而這種改革，也可以說是政治本身上的改革。推翻專制政治，而發展民主政體，就是這種革命的要旨。但是帝皇固已打倒，或是成爲有名無實的制度，政治在文化上，直到現在，還是文化的重心。民族主義，而尤其是國家主義，在目前的世界中，還是深在人心，而佔了很重要的地位。所謂國家至上，民族至上，就是這個意思。國家主義與民族主義趨於極端的時候，往往變爲帝國主義。在民主國家裏的人民，雖已脫離了專制政治的壓迫，可是在國與國之間，還有統治者與被治者的很不自由與很不平等的現象。殖民地的人民與殖民的政府，是兩個不同民族或不同國家的關係。前者是被壓的，而後者是統治者。假使這種的鴻溝不打破，人類在政治上，還有了不自由與不平等的現象，所以今後在政治上，還要改革。

自然的，政治上的改革，正如宗教上的改革一樣。在宗教上最初所要求的，不過是羅馬教會，後來愈來愈闊，而其所要求在宗教上的自由與平等的範圍，也愈來愈大。在政治上，最初不過是反對凶暴的君主，後來君主也不要了，就是有了君主，也只能有名而無實。待到人民眞正自主之後，纔能完成政治上的自由與平等的運動。然而現在除國內的自由與平等之外，一國與別國之間，或一種民族與別種民族之間，也要有了自由與平等，否則在政治上，只能說是一部分的人類，或一些的國家，有了自由與平等，而非整個人類或所有的國家，都處於自由與平等的地位。要求超了國界而講政治上的自由與平等，而像超了國界而講宗教上的自由與平等，纔是政治上的最後的目的。

自工業革命以後，人們的注意點，又逐漸的趨於經濟方面的改革。農業的文化，變爲工業的文化，不只職業的種類愈來愈繁，經濟上的貧富之分，也愈來愈烈。自由去選擇職業，平等去享受利益，這是經濟上的自由與平等的改革運動。

我們知道，近代的經濟的發展，使世界各國的關係，日趨密切，而經濟的需要，又使一個國家不能閉關而自守。所謂民族主義，所謂國家主義，也受了因大的影響。因爲在現在的世界上，少有國家能夠完全獨立而生存。就以美國來說，其物資不能不說是很富，自給的能力，比世界上任何國家也不能不說是很大。然而事實上，也有很多的必需用品，非運自外國不可。而況，世界上的其他地方，一有戰事，則美國在直接上或在間接上，也受了影響。英德的戰爭之波及於美國，用不着說，就是意大利之侵犯阿俾西尼亞，與日本之侵略華北，以至佔據東北四省，都可以說是這次世界大戰的主要原因。美國的所謂孤立派，在日本侵略中國的時候，也何嘗不以爲美國是處於超然的地位，而可以袖手而旁觀，那裏知日本之侵犯中國，就是侵犯美國的先聲。珍珠港的事件的發生，菲律賓與阿留西安(Aleutian)羣島的佔據，更不外是侵犯美國本部的預備。日本要征服中國，要征服南洋，以至要征服美國，一方面固是由於政治上的野心，一方面亦是由於經濟上的掠奪。

所以，近代的經濟的發展，以及經濟的需要，既使各國的關係愈切，以至於爭端愈多，則今後所謂經濟上的自由與平等的爭取，不只限於某個國家的國內的人民，而且逐漸變爲國際間

的問題。換句話來說，在現今的世界上，在經濟上，光只一個或少數的國家裏的人民，得到自由與平等，世界是不會和平的。在理論上，比方共產主義的提倡，並不以一國或少數的國家爲對象，而是以整個世界上的工人爲對象。馬克斯與恩格斯在差不多一百年前的共產黨宣言裏，已大聲疾呼，希望世界的工人，聯合起來，打倒世界各國的資本家，以建立其所謂的盡其所能，取其所需的共產的社會。在實際上，比方，這次美國之所以願意運輸其大量的物資，到世界各國，不只是爲爭取戰爭上的勝利，而且是爲了戰後的救濟與善後的工作，其目的也可以說是希望世界各國，及其人民間的貧富之分別，能夠減少，因爲美國人也未嘗不明白，世界上的經濟的束縛，與不均等，也是引起戰爭的要因。戰爭在他處發生，美國也不能離其漩渦。所以，物資的租借，以至救濟，與其說是完全爲了他人，不如說是也爲了自己。自然的，這種辦法，以至上面所說的共產黨的主張，是否能夠使世界上的國家與人民得到經濟上的自由與平等，是值得我們討論的。然而我們在這裏所要特別加以注意的，從經濟上說，自由與平等的需要，是一件很爲顯明的事情。

我們承認，直到現在，不只經濟上的自由與平等，人們尙未處處做得到，就是政治上以至宗教上，也有了不少的地方，還有了很多的不自由與不平等的現象。然而從文化的重心的發展方面來看，大致上，歷史的演變，是從宗教上的自由與平等的爭取，而趨於政治上的自由與平等的爭取，而且又從政治上的自由與平等的爭取，而趨於經濟上的自由與平等的爭取。所以，在

自由與平等的爭取的途程中，雖然還有不少的路程，也許有了很多的障礙，然而我們若把過去的文化發展的趨向來看，那麼我們又不能否認人們所得的自由與平等的範圍，是愈來愈大的。而且今後的趨勢，也可以說是這樣。

我們在上面是注重於文化的重心的發展，去說明自由與平等的理論與事實的發展。我們若從文化的其他方面來看，那麼我們也可以得到同樣的結論。在近代的歷史上，只要我們留心去考究一下，總能明白我們這種結論，是有了事實的證明。比方，奴隸的解放，以及婦女的解放，以至孩童教育的方法的改變，都可以說是人類是趨於較多的自由與平等的途程上。以前，我們當人作牛馬看，而有了奴隸的制度；以前，我們當女的爲低劣，而有了買賣的婚姻，以及好多的壓迫；以前，我們把小孩當作機械，而施以束縛的教育，以至嚴酷的管理；我們現在都已明白，這是剝奪他們的自由，這是不當他們與我們爲平等，所以不只理論上，我們已經改變了我們的觀念，就是事實上，他們也已得到不少的自由與平等。所以反乎盧梭的說法，我們以爲人們並不是生而自由與平等的，他們的自由與平等，是隨着文化的發展而發展的。

最後，我們願意指出自由與平等這兩個名詞，雖然是往往連用，卻也有差別之處。因爲自由不一定是平等，而平等也不一定是自由。比方，在專制的時代，作皇帝的人，也許是很自由的，然而只是個人有了自由，而民衆沒有自由，這不算作平等。同時，從民衆自己來看，人人也許平等，而這是在壓迫之下的平等，而卻缺乏了自由。

因此之故，我們要在這裏聲明，我們在這裏所說的自由，是平等的自由，而所說的平等，是自由的平等。沒有平等的自由，是侵犯了人家的自由，或是損失了自己的自由，沒有自由的平等，是成為奴隸式的平等，或是成為被壓者的平等。

只有平等的自由，纔是眞正的自由；只有自由的平等，纔是眞正的平等；只有了這種的自由，與這種的平等，人類纔有眞正的和平。然而要想作到這種的境地，人類對於其文化的推進上，尤須大加努力。因為較大的自由與平等，是與較高的文化，是互成因果，而有了密切的關係的。

第四章　模仿與創造

在表面上看起來，模仿與創造，好像是兩件各異的東西，可是在事實上，卻是有了密切的關係的。

模仿是效法已有或現有的東西，創造是發明或製作出來的新的東西。前者是重複的作了人家已經作過的事情，後者是重新的作了人家尚沒有作過的事情。前者可以說是一種學習的歷程，而後者可以說是一種發明的方法。

我們談起模仿，我們總會聯想到法國的塔德（G.Tarde），以至英國的白芝浩（W. Bagehot）。白芝浩在一八七年所刊行的物理學與政治學（Physics and Politics）裏，已有了一章，是討論到模仿這個問題的。但是模仿這個概念，在社會上，與在文化上之所以能引起人家的特別注意，可以說是最得力於塔德的著作。

塔德在一八九〇年出版了他的名著模仿律（Lois de L'imitation）之後，又出版了兩本書，對於這個問題加以詳細的討論。一為社會邏輯（La Logique Sociale 1897）一為社會律（Lois Sociale 1897）

塔德本來是一位法律學家，對於人類的罪犯的行為，尤為注意。照他的觀察，罪犯的行

爲，是往往會影響到社會的其他的方面，而模仿卻是這種行爲的有力的要素。他從罪犯的行爲的研究，而得到的結論是，模仿不只在罪犯的行爲上佔了很重要的地位，就是在社會的行爲的其他方面，也佔了很重要的地位。因爲社會的行爲，主要的是模仿而來的，所以所謂社會的，往往也就是模仿的。

在社會裏，下層階級的人們，往往模仿上層階級的人們，平民模仿貴族，愛者模仿被愛者，都是解釋基本的模仿律的最簡單的例子。在主觀方面來看，凡是得了人們模仿的事物，都是被當爲最優秀的東西，然而若從客觀方面來看，這些東西，卻不一定是這樣的。

不但這樣，被人模仿的東西，固未必就是最爲優秀的事物，然而易於模仿的東西，卻可以說是容易趨於平民化的事物。比方，在一個社會裏，貴族所作的一切事情，假使平民也可以隨便或自由去模仿的話，那麼這些事情，就很容易趨於平民化，而貴族之所以成爲貴族，也必逐漸的變爲一個有名無實的階級。而其結果是，所謂貴族與平民的階級的社會隔離(Social Distance)，也必因之而減少，或是縮到最小的限度，使這個社會成爲一個平民化的社會。

塔德雖然很注意於模仿的作用，但是他卻並不以模仿去解釋一切的社會的行爲。他以爲好多的社會的行爲，是由於反對的作用而產生的。因此之故，他又致力去分析所謂反對律(Laws of Opposition)。反對是與模仿相對的，雖則反對，也可以說是特殊的重複作用。

從某一方面來看，反對表現了三種形式；一是戰爭，一是競爭，一是討論。戰爭是最低

下面最兒淺的。討論是最高尚而最合理的。反對在人類生活中是佔了很重要的地位，有了反對，纔有爭競，爭競是對立的，是雙方的。假使一方被了外力所壓迫，這種爭競，就會停止。有時又因爲訴諸武力而停止。同時若有了一種新的發明，也可以使某一方面失了勢力。

塔德對於模仿律與反對律的研究所得的結論，是這兩者都是社會發展的第三種主要因素的基礎。這種主要因素，就是他所說的發明（Invention）。在廣義上，也可以說就是我們在這裏所說的創造。

發明可以說是反對的合理的結果。發明可以因擴充而產生，或是因綜合而產生。前者是利用模仿的傳播力，而後者是利用一些合理的結合。某一事物因爲傳播而變換其本來的面目，可以變爲一種新的東西。同時，若把兩種不同的東西，而連合起來，如馬與車輪的聯繫，而成爲馬車，也可以說是一種發明。

社會以至文化的歷程，照塔德的意見，可以由這三種的情形來解釋。第一，是對於發明的模仿，往往借傳播而擴大。第二，是因爲不相謀的模仿動作，常常發生反對的作用。第三，是因爲這些反對的作用，而產生出新發明。同時，這種新的發明，又變爲新模仿的焦點。這樣的演化不止，使社會的歷程不斷的發展，不斷的進步。

塔德是從心理與社會的立場去說明模仿與發明的關係，雖則近年以來，新派的心理學者，或社會學者，喜用刺激反應（Stimulus-Response），與行爲模式（behavior-Pattern）這些名詞去

解釋塔德所說的模仿。然而我們若為便利起見，而應用模仿以至創造這些名詞去解釋文化的發展，那麼大致上，塔德所說的模仿與發明的作用，也可以說是有了很大的用處。

而且，我們在上面曾已指出，從文化的發展方面來看，有了兩種相反，而其實是相關的理論。一為傳播論，一為創造論。前者以為一種事物，經了一次的創造，此後就由傳播而發展起來，後者以為，人同此心，心同此理，一個地方的人們能夠創造某種事物，別個地方的人們，也能夠同樣的創造出來。傳播是依賴於模仿，雖則在傳播的歷程中，模仿一件事物，卻因了環境的不同，或其他的原因，而改變其原來的面目。其實，文化的發展，不只是依賴於創造，而且依賴於模仿與傳播。

極端的傳播論者，以為世界上各處的文化，都是由埃及傳播而來，固是錯誤，極端的創造論者，以為各處的文化，是獨立創造而來，也是錯誤。這一點近代的歷史批評派的學者，已經指出，而我們在上面，也已解釋。我們在這裏所要指出的是，兩者都是發展文化的主要的因素。

然而我們除了明白兩者都是發展文化的主要因素之外，我們還要明白，在那種時代或那種情況之下，這兩者或某一方面，佔了比較或特別重要的地位，而成為那個時代或是那種情況之下的最重要的因素。為要明白這個問題，我們不能不再進一步去分析與說明這兩個概念。

我們若先從文化在時間上的發展方面來看，我們可以說在最初有人類的時候，有了不少

的東西，是靠着人類去發明或創造的。我們雖已指出，人類是文化的動物，有了人類就有文化，可是文化並非生而帶來的，而是由人類去發明或創造的。所以，嚴格的說，我們說是人類乃文化的動物，就是等於說人類是能發明或創造文化的動物。這就是說，人類是有了發明或創造文化的能力，而其他的動物，是沒有這種能力。有了這種能力，纔能發展文化，沒有這種能力，就不會有文化。所以嚴格的說，動物之中，有文化與無文化的分別，乃是有了這種能力與沒有這種能力的區別。

　　我們之所以在這裏提到這個差異之點，是因爲人類雖有了發明，或創造文化的能力，但是人類若不願意去發明或創造，則人類也可能沒有文化，而其結果是必與其他的動物沒有多大分別。所謂人之所以異於禽獸者幾希，就是這個意思。所以，假使最初的人類，若不取石以爲器，若不鑽木而得火，若不用葉以爲衣，若不造屋而居住，以至於發明或創造其他的文化，而後來的人類，也不這樣的去作，那麼今日的人類，還是沒有文化，還是像禽獸一樣。所以，我們以爲人類之所以有文化，不只是由於人類有了發明或創造文化的能力，而且是由於人類不斷的去發明與創造文化，否則人類也可能沒有文化。

　　從這個觀念看起來，創造實爲發生文化的最主要的因素了。因爲在有人類之後，事實上，固是有了文化，然而這是因爲人類願意去發明或創造。假使這個時候的人類，完全靠了天然的物產去過活，而像其他的動物一樣，而不發明或創造文化，那麼在有了人類之後，很可能的有

過一個時代是人類沒有文化的。至少在理論上，這是可能的。就是到了現在，假使人類而願去放棄其一切文化，而跑到深山曠野中，過着像鳥獸一樣的生活，還有可能，雖則事實上，恐怕沒有人還樣做。就像美國的索羅(Thoreau)在其罘爾登(Walden)中所描寫那種生活，還是有文化的人類的生活，而非沒有文化的人類的生活。

於此，我們可以說，人類不只在最初的時候，要發明或創造文化，就是在文化已經發生之後，也要發明或創造文化，而文化始能進步。因爲某種文化能夠進步一點，就是表明有了一點的發明與創造。反過來說，沒有發明與創造，則其文化必至於停滯，必至於落後，換句話來說，就是沒有進步。

然而發明或是創造，正像塔德所指出是偶然的，是稀少的，是爆發的，只有在非常時境中，纔能出現的。反之，模仿是平民的，是均勢的，是繼續不斷的。因爲發明或創造，是偶然的，稀少的，爆發的，而且是在非常時境中纔能出現的，發明或創造，也可以說是一種變態的情形，而不是常態的情形。同時，假使缺乏了這種非常的時境，那麼發明與創造，是不易發生的。人類有了文化之後，文化便是人類生活的方法，所以文化固爲人類所發明或創造的東西，可是有了文化之後，人類又不能不靠文化以生活。靠了文化以生活，人類就不易離開了文化。從這方面看起來，我們可以說人類的生活，就是人類的文化。而且，在文化愈高的社會裏，人類愈不容易離開文化，而生活在這種的情形之下人類，既不能時時去發明或創造文化，

又不能人人去發明或創造文化。因此之故，下一個時代的人們，不能不靠上一個時代的人們所創造的文化而生活，有些人——大多數的人們，也不能不靠一些人——很少數的人們所創造的文化而生活。同樣，有的社會也要靠別的社會所創造的文化而生活。

然而，所謂依賴別人或別的時代，以至別的團體的人們所創造的文化而生活，又不外是說是模仿這些的人們的文化而生活。從這方面看起來，模仿在文化的發展上，卻佔了很重要的地位。

我們知道，世界上不知有了多少人，是沒有發明或創造文化，而從生到死，卻在文化中過活。小孩也好，成人也好，老人也好，不知有了多少，所穿的衣服，所吃的東西，所住的房舍，所用的交通工具，所處的社會，所有的見解，所信的神鬼，不一定是他們自己發明或創造出來的。他們要作衣服，他們模仿了他們的親戚朋友或其他的人們所作的方法而作。衣服固是這樣，其他的東西，也是這樣。假使他們必等到自己去發明或創造東西而後吃，那麼恐怕他一生也沒有東西可吃。假使他們必等到自己去發明或創造房舍而纔住，那麼恐怕他一生，也不會有房舍可住。他們要結婚，他們用不着自己去發明或創造婚姻的禮式而纔結婚，他們要組織會社，他們用不着自己去發明或創造組織會社的方法而纔組織。他們要崇拜上帝，他們也用不着自己去發明或創造崇拜上帝的方法，而纔崇拜。因爲這些東西，這些儀式，這些方法，已經有了，他們只須去模仿，就可以生活，就可以應用。

一般的人們，固是這樣；一個時代的人們，以至一個團體的人們，也可以這樣。

還樣看起來，模仿在文化發展上所佔的地位的重要，是可想而知了。因爲模仿是常態的，是平民的，是均勢的，是繼續不斷的。人類無論在何處，無論在何時，既不能離開文化而生活，那麼人類在處處時時，都在模仿的歷程中。質言之，一般的人們，可以不必發明或創造文化而生活，然而他們若不模仿文化，則不容易生活。從這方面看起來，模仿比之發明或創造，可以說是重要得多了。

而況，模仿也可以說是發明或創造的的基礎。上面所指出塔德所說的利用模仿的傳播力，而產生的發明，固是以模仿爲張本，就是他所說的利用一些合理的綜合，也是以模仿爲張本。一部馬車，是由馬與車輪結合而成的。然而發明馬車的人，不一定是發現馬可拖車，或是發明車輪的人。利用馬去拖耕田的器具以耕田，也許是在利用馬來拖車之前。同時車輪也許早已發明。所謂發明馬車的人，簡直就是利用馬去拖車輪。除了把這兩樣東西結合之外，馬的利用，既是由模仿而來，車輪的利用，也是由模仿而來。然而能夠把馬去與車輪連結起來，而成爲馬車，卻是一種發明，一種創造，雖則這種發明或創造，完全是根據於模仿的。

有形質的文化，固可以由模仿而綜合兩種或兩種以上的東西而發明或創造出一種新東西，文化的非物質方面，或是精神方面，也可以說是這樣。比方，在先秦時代的雜家的思想，大致上是沒有其特殊之點，而是模仿了各家的思想，集合起來，以成其派別。這也可以說是一種發

明或創造。

然而我們應當指出，這種的利用一些合理的綜合，而發明或創造出一種新的東西，必須適合於其時代與環境。同時，所用兩種或兩種以上而綜合的原素，必須處於同樣的性質與程度，然後可以留傳。比方，用馬與車輪結合起來，而成爲馬車，無疑的是一種很有用的發明或創造。同時，在歷史上這種的交通工具，也利用得很久，而傳播很廣。然而在機器發明之後，汽車、電車、火車、日來日多，馬車的用途，卻已減少。在機器愈發達的國家，則馬車愈趨於減少。所以美國是汽車最多的國家，馬車差不多要絕跡。就是在美國的最偏僻的地方，也很少見。至於紐約的中央公園那幾輛馬車的御者，還在那裏招徠生意，不外是爲了適合一些好奇的人們的心理，當作一種古董的回憶。實際上既沒有用處，也不多見。又如，在新嘉坡及馬來半島一帶，三十多年前，馬車是一些富有的人們的奢侈品，用以爲遊覽風景。然而三十餘年來，日趨日少，到了現在，這種交通工具，在這些地方，幾乎絕跡，而代之而興的是汽車。

同樣，在一種環境之下能有馬車，而在別種環境之下，卻不易有。比方，在我國的北方，多平原之地，有好多處，無論在城市或鄉間，皆可以用馬車或騾車。然論而在南方各處，平原較少，山谷較多，這種的交通工具，就不很適宜，而也少見。在汽車尚沒有發展的時候，這種交通工具，既受了地理環境的限制，而不能到處都有，在汽車盛行之後，公路固是到處都有，馬車本來也可以在公路上跑，然而到了這時，馬車又爲汽車所淘汰。不只在南方各處，更爲少

見：就是在北方各處，也逐漸減少。因爲有了公路，也必可以通汽車。汽車一來，馬車的效用，立卽消滅。而況，建築公路的目的，就是爲了行駛汽車呢？

至於不同性質或程度的兩種或兩種以上的東西，不易綜合而成爲一種新東西，也很爲顯明。機器發明之後，機器可以代馬力而拖車，但是木輪或鐵輪是不適宜於汽車的。假使膠輪沒有發明，那麼汽車是不容易發達的。比方，美國從前是依靠南洋各處的樹膠以爲輪胎，然自日本佔據南洋羣島之後，南洋的樹膠來源斷絕，他們一方面固極力去統制輪胎，然而同時又不得不努力去發明人造樹膠。美國在抗戰時期，人造樹膠的發達，主要的無非是爲了作輪胎。因爲無論是用我們的牛車木輪，或是以前人們所用的馬車的鐵輪，都不能代替膠輪。這兩者不只性質上不同，就是程度上也不同。只有人造樹膠，纔能仿製膠輪，只有膠輪，始能配合於汽車。膠輪之於木輪、或鐵輪，在性質上，固是各異，在程度上，也有區別。鐵輪比之木輪是進了一步，而膠輪比之鐵輪又進了一步。因爲樹膠的利用，不只是後於木與鐵的利用，而且樹膠的製造，是要在科學很發達的時代，纔有可能的。

自然的，有了膠輪之後，馬車以至牛車人力車，都可以用膠輪。三十多年前，新嘉坡還有鐵輪人力車，不久以前，在內地像昆明等處還可以見到木輪牛車輪，或鐵皮馬車輪。然而現在，這些交通工具，多換爲膠輪了。廣義的說，這也是一種綜合的發明或創造，這就是說模仿了兩種東西，——汽車輪胎與馬車、或牛車、與人力車。然而還是因爲機器不發達，汽車不

發展的一種落後的權宜的辦法。將來機器發達了，汽車發展了，這些落後的交通工具，也必在淘汰之類。曼谷、金塔等處，已有了脚踏的三輪車，去代替人拉的黃包車。新嘉坡的汽車，已代替了馬車而興盛。至於牛車在現代的用途，愈爲減少。因爲由落後式的模仿而產生的發明或創造，只能在特殊的時期或環境裏存在，抵不住這個新世紀與新潮流的推動。比方，在我國抗戰的時期，我們自己既不能製造新式的交通工具，外間的這些東西，又不易進來，國人而尤其是交通部，曾大量的去用輪胎加上以前的簡單的牛車，而用人力去拉或推動，然而這完全是一種暫時與權宜的辦法，若說戰完以後，還從這方面發展，而不利用汽車，那是開倒車了。

上面是說明模仿的綜合而發明或創造一種新東西。這種發明或創造，完全是基於模仿。所謂發明或創造者，綜合的作用而已。然而有了好多東西，在表面上看起來，好像是一種完全新的東西，一種完全新發明，一種完全新創造，但是我們若細心去研究，那麼我們也可以明白其來源是由於模仿。

汽車在數十年前，可以說是一種新發明，新創造了。然而發明機器的人們，並不一定要想到機器可以用來裝在汽車中而行駛。創造汽車的人們，除了模仿了創造機器的人們所發明的機器之外，又模仿了馬車或牛車所用的車輪與車轄，我們若看了三四十年前的汽車的車輪，就能明白其與馬車的車輪，是沒有多大分別的。

同樣，飛機在不久以前，也是一種新發明，新創造了。但是飛機的機器，既不是發明飛機

的人們所發明，而飛機的式樣，也非他們所發明的。自然的，在模仿好多早已發明的東西之外，發明飛機的人們，加了不少的東西進去，然後能使飛機能在天空中走動，而不致墜落。然而在機器尚未發明之前，以至輪船、火車、汽車尚未發明之前，飛機是不易發明的。飛機之所以能夠發明，是依賴於這些東西，而所謂依賴這些東西，就有了模仿的意義。前人作了一點東西，我們去學習，再加了一些東西，而成爲一件新東西。在其創造的歷程中，不知經了多少時間，不知用了多少精力，不知試了多少方法，不知參考了多少事物與理論。這個歷程，是一個創造的歷程，也是一個模仿的歷程。而模仿實爲創造的基礎，實爲創造所不能免的步驟。

不同種類的發明，或創造，固免不了模仿，同一種類的東西，若想有新發明，有創造，更不能不先事模仿。人們要發明或創造新式飛機，則人們不能不先懂得製作舊的飛機的方法。所謂閉門造車，三年不成，就是說明不懂得舊的東西怎麽樣作，而要作新的東西是少有的。然而所謂「懂得」某種東西，已含有模仿的意義。懂得某種東西，往往是依賴於學習，所謂學習，也可以說是有了模仿的作用。我們要成爲寫字名家，不只是在剛學寫字的時候，要臨帖，就是會寫之後，還要臨帖。我們要以文章著名，我們不只在小的時候，要多讀名著，就是會文之後，還要多看。

世間沒有生而能字，或生而能文的。學習變爲能字能文的必經的途徑。然而學的什麽，習的什麽，這又不外是學習了人家已發明或已創造的事物。我們當然要指出有好多人學習了好多

東西，而卻完全不懂，或不完全懂，然而要想懂得這些東西，就不能不學習。在學習的時期中，模仿卻成爲必需的作用。其實，在某種意義上，學習就是模仿。比方，學習製造飛機，則等於說模仿人家製造飛機。學習駕駛飛機，則等於模仿人家駕駛飛機。而這種學習，不只就是模仿，而且也是發明或創造新的飛機所不能免的途徑。換句來說，模仿就是發明或創造的基礎。

而且，在事實上，在模仿的歷程中，有時已有了發明或創造的可能性。模仿一件東西的時候，有時因爲不滿意於其中的一些東西，因而想出改良的辦法。有了這種辦法，就是一種發明，一種創造。有時在無意中發現了這件東西的裏面，已有了一些東西，只要加以倒置，或移其位置，就變爲一種新東西。又有時因爲模仿錯了，而忽然發生了一種新作用，而得到意外的發明或創造。多少的科學家，平生在試驗室中作工作，而沒有什麼發見，反而其學生或助手，卻能在其試驗的歷程中，發明了新事物或新理論。然而無論是學生或助手，若完全沒有學習或模仿前人或其教授的試驗工作，而能發明或創造的，是很少有的。

此外，又如一件東西，因爲從一個時代傳到別一個時代，或從一個地方傳到別一個地方的時候，因爲時代或環境的不同，而引起不少的變化。在傳播的人的心理，也許不外是照樣的傳給別人，而在承受這種東西的人，也許不外是照樣的去重複的作了人家已作的東西。但是，有時這個東西只能在其原有的環境裏，能夠照樣的利用，而在別一環境裏，卻不能用或不大合

用。於是人們在其模仿的歷程中，又不能不設法去求其合用，因而又有了新發明，或新創造。

總而言之，在文化的團體裏，模仿是發明或創造文化的基礎。因此之故，在大體上，我們也可以說模仿是先於發明或創造的。在一個團體內的個人與個人之間，固是如此，在文化程度高低的不同的團體之間，也是這樣。小孩模仿成人的行爲，學生學習先生的學問，待到小孩長大之後，待到學生學習之後，他們然後可以有新的動作，新的思想，這是一種普通的作法。

在文化程度高低不同的團體之間，兩者接觸起來，假使文化低的團體，而欲與文化高的團體，並駕齊驅，則不能不模仿。若欲駕而上之，那非努力先事模仿，是不易作到的。因爲在模仿的歷程中，除了有時有新發明或新創造之外，還有一種相反的作用，這就是學了人家，不一定能夠作出人家所作的。俗話說：「取法乎上，僅得其中，取法乎中，風斯下矣」，就是這個意思。

在這種情形之下，在同一的文化之下的人們，固不能不盡力去模仿，而在程度較低的文化的團體裏的人們，更要努力去模仿。因爲在後者裏，除了這種相反的作用之外，還有其固有的文化的惰性的阻力。這種文化惰性的阻力，除了模仿反對新發明新創造之外，還要拖下那種程度較高的文化，而使其退後或是落後。

關於這一點，凡是稍能留心於中國近代西化的歷史的人們，總能容易明白。八十年前，國人已有不少承認西洋的槍砲是優於中國的槍砲，西洋的輪船是勝於中國的帆船，西洋的火車是好過中國的交通工具，然而八十年前，主張接納這些東西的人們，既寥寥無幾，而反對介紹這些東西的人們，則所在皆是。而況，四十年前，尙有人以爲肚子可以抵槍砲，數年以前，還有人提倡大刀可以敗日本，五十年前有人宣言火輪不如帆船，至於火車，不只是鐵道大傷風水，而且車聲嗚嗚，等於鬼叫。

這不過只是隨便的舉出一些例子。然其所以致此的理由，是固有的文化惰性作了祟。他們以爲西洋的這些東西都如中國的，這些固有的東西，固用不着說，就是有了很多承認了前者是優於後者，也以爲我們中國立國五千年，從來沒有了這些東西，也尙生存到今日，此後又何必去採納人家的東西，而況，他們又以爲採納西洋的東西，就等於放棄我們祖宗傳下來的東西，放棄了祖宗傳下的東西，就是忘祖，就是忘宗，忘記祖宗，是等於忘記自己，這是自暴，這是自棄。

這樣看起來，文化的惰性，不只是往往使人「取法乎上僅得其中，取法乎中風斯下矣」，而且往往使人阻止人們去取法於人，而變爲排斥外來的東西，雖則明白這些外來的東西是勝於自己的東西。

落後的文化，固要模仿進步的文化。進步的文化要想再求進步，也不能不以模仿爲張本。

不但這樣，不能模仿的東西，必是特殊的東西。這種東西，不只不易於平民化的，而且往往是不易於自由效法的。這正像我國人所說的家傳秘方，是不公開，而不願意去使別人模仿的。從經濟方面來看，好多專利的工業物品，是不許他人仿造。從政治方面來看，專制君主或貴族階級的特殊權利之不許人民去享受，就是顯明的例子。從宗教方面來看，比方，以前只有教士始能讀聖經，也是這種例子。在這種的宗教、政治、與經濟的制度之下，自由創造、自由發展、以至自由思想，都較難於實現。

反過來說，凡是愈易於模仿的文化，則其彈性也較大，而其進步的可能性也較多。因為模仿不只是照着別人已作的樣子去作，而往往有了改變的機會，雖則這種改變的機會，也是有了其他的連帶的條件，而始能發展的。因為正像我們在上面所說，模仿固是發明或創造新的東西的基礎，或是必經的途徑，然而模仿也有了相反的作用，而趨於退化或落後的地位。世界上有了不少文化，在某一個時期裏，是世界文化的高峯，可是曾幾何時，卻成為退化或落後的文化。有的還且逐漸的消滅。歷史上，像中世紀的時候，史家稱為黑暗的時代，也是因為這個時代，不只不能發揚光大希臘、羅馬的文化的優點，反而跟不上他們，而趨於退化與落後。

這不過是從某一民族或某一時代來說。我們若從整個人類的文化，或是整個歷史來看，那麼大致上，文化是前進的，是進步的，而其所以前進或進步，一方面固是由於人們能夠發明或創造新的文化，一方面卻大得力於人們之善於模仿。發明或創造既是偶然的，稀少的，爆發

的，只有在非常時際才出現的，同時模仿旣是平民的，是繼續的，不斷的，那麽模仿在人類的文化上與在人類的生活上的重要性，是可想而知了。

第二編

第五章　個人與社會

我們在上面一章裏，已經指出從平時與大衆方面來看，模仿在文化上所佔的地位，比之創造還要重要，但是從文化的進步方面來看，創造却很爲重要。雖則創造是偶然的，稀少的，爆發的，只有在非常時境中，纔能出現的。然而在模仿的歷程中，往往有了創造。

有些人說，模仿是社會的，創造是個人的。從表面上看起來，這好像很有道理，然而若詳細去考究，則這種看法，也有其錯誤。我們承認，要想在文化上有了特殊或驚人的創造或發明，往往是賴於天才，這就是個人或少數的個人，然而我們也得指出文化的創造，固是要靠了個人或少數的個人，文化的模仿，而尤其是模仿某種新文化的時候，也要靠了個人或是少數的個人，然後再從個人或少數的個人，而推廣到多數或全數的人們。反過來說，模仿固是社會的，創造也可以說是社會的。因爲模仿固是由一個人模仿別個人而成爲一種社會的關係，創造也非憑空而來，而往往有了文化的基礎。所謂文化的基礎，就是以往或別的社會中的人們，所

已經有了的文化，使後來或某個社會中的人們，當爲基礎，而加以發展或改變。其實，所有的文化，都是以社會爲基礎，同時都有了社會的意義。所以我們也可以說，文化的創造是個人的，也是社會的。

所謂社會的，是衆人的，或是至少二人以上的。所謂個人的是個別的，或是一個人的。一個人不能離開社會而獨立生存，所以個人不能不依賴於社會。因而有些人，以爲社會比之個人猶爲重要，社會的有機體的學說，以及所謂集團主義，都是看重了社會，而輕視了個人。至於唯心論者，像柏拉圖以至亞里士多德，以爲團體或社會，不只是比個人爲重要，而且在生長上，是比個人爲先，使個人簡直成爲發展社會的一種工具，而達到社會發展的目的。質言之，社會是目的，個人是達到這種目的的底手段。近代的社會學者，像涂爾干(Durkheim)，以爲社會不只是先於(prior)個人，而且超於(Exterior)個人。這就是說，社會在其發展，既先於個人，而在其動作上，是異於個人的動作，而成爲一種完全與個人不同的動作。換句話來說，社會的行爲，可以完全與個人的行爲各異。這種社會的動作，涂爾干叫作社會的表現(Social Representation)，而成爲他的社會學的對象。

這種重社會而輕個人的理論，推衍起來，就是社會是一切，而個人是烏有(Society is everything; individual is nothing)。十六世紀的羅約拉(Loyola)所成立的耶穌會，就有了這種的理論。

我們承認個人是不能脫離社會而獨立生存的。然而我們也得指出，沒有個人，也不會有社會。因為社會是由個人所組織而成的。而且，社會是抽象的，個人是具體的。這一點，我們在討論文化的發生一章裏，也已略為說明，在這裏，我們所要加以特別注意的，是從文化的發展與進步來看；或是從文化的模仿與創造來看，個人所佔的地位，比之社會尤為重要。

我們承認，社會是文化的保留所，是文化的傳播的機構，又是文化的創造的基礎。然而因為社會是抽象的，所謂發展某一個社會的文化，其實還是依賴於這個社會中的個人。因為個人是具體的，是發展文化的主體，是發展文化的原子，是發展文化的起點。所謂某個社會的文化，影響或傳播到別個社會，嚴格的說，是前者的個人影響或傳播到後者的個人。比方，我們說，明末清初，西洋的文化曾影響或傳播到中國。在表面上，就是指明兩個社會的關係，然而事實上，我們可以說，是由利瑪竇或其徒衆，移植西洋的文化而影響到徐光啓與李之藻以及其他的中國人。我們可以說，利瑪竇不過是耶穌會的會員，西洋社會的一份子，徐光啓也不過是中國政府的官員，中國社會的一份子，然而假使沒有了利瑪竇或徐光啓，也許西洋文化，不會那麼早的輸入。而況，這裏的文化的傳播，是由一個西洋人或數個西洋人，授給於中國一個人或數個人。質言之，利瑪竇是一個人，徐光啓是一個人。利瑪竇既必找着一個或數個中國人而傳以西洋的智識，徐光啓也因利瑪竇這個人或其徒衆幾個人而學了這種西洋的智識。兩者都是以個人為對象，因為這裏所說的社會，還是社會裏的個人，——一個一個的個人。這個個人不

是抽象的，而是具體的，不是假設的，而是實在的。這個個人，除了還可以自由的走外，還有了一個意識中心。這個個人，雖然也可以受了環境的影響，而改變其意識，然而他的意識，也可以始終不變，而影響或改變了文化。所以無論是模仿文化也好，創造文化也好，不能不以個人爲單位。一個社會模仿了別個社會的文化，就是說這個社會裏的人們，模仿了別的社會的人們的文化。一個社會創造了一種新文化，就是說這個社會的個人或份子，創造了新文化。所以，創造固要特殊的個性，模仿也要從個人作起。

其實，每個人自小到大，要想模仿自己社會裏的文化，或別的社會的文化，總要自己去模仿，而不能靠人去代其模仿。他要吃飯，他得模仿別人用筷，或用刀叉，以至用手指的方法；他要求學問，他要從小學讀到中學，以至大學；每一個人都要重複的去模仿一次，絕不能說，是比方父親學了，兒子就不要學；絕不能說是比方老師學了，學生就不必再學。質言之，絕不說是社會已有了比方吃飯的方法，或某種智識，個人就不必去學習，而就能懂得這種方法，或這種學問。

要想明白個人在文化上的地位的重要，我們可以從文化的根本的觀念與發展的歷史方面來看。我們已說過，文化是人類適應時代環境以滿足其生活的努力的工具和結果。所以文化是人類的創造品，而人類所創造的文化的程度如何，又往往靠着人類對於這方面的努力如何。靜坐不動，對於世間的一切事物，都沒有了振作的念頭的人們，不只不會創造出新的文化，連了舊

的或是固有的文化，也怕保存不住。這一點，我們可以把一個很普通的例子來說明。比方，一個人辛辛苦苦的去置了一種產業，或是積了一筆錢財，這些錢財與產業，假使他死之後，他的子孫，不努力去發展，而使其增加，或是不努力去維持其原狀，那麼坐食江山，不只是不會發展，而且不易保存其固有的產業或錢財。結果必至於財產蕩盡。財產固是這樣，文化也可以說是這樣。我們的祖宗，在多少年前所創造或發展的文化，其所以能夠繼長增高，固是要依賴於我們努力去創造，就是能保照樣的保存下來，也要依賴我們努力去效法先人，而重複的作出來。這也是我們自己所努力的結果，而非祖宗在天之靈，賜福後世的結果。因為，假使我們自己不繼承不效法，而重複去作，那麼連了祖宗所創造的東西，也必湮沒，已死的祖宗，是不會再生，而重複的作了文化，給與我們享受的。

所以，每一代的文化，都要依賴每一代的人們自己努力去保存或更新。更新與保存，同樣的要自己去努力模仿或創造。其實，無論那一種的文化，都非一個祖宗造出來的，也非一代的祖宗造出來的。比方，我們讀歷史，知道燧人鑽木取火而開熟食的紀元，所以談起熟食或是火，我們不會忘記燧人，然而熟食或火，只是我們的文化中的好多特性之一二種。所以在我們吃飯的時候，除了不會忘記燧人之外，我們也不會忘記神農，因為據傳說，他是最初教民耕稼的。如此類推，在我們的較高文化與複雜生活中，我們所要紀念的祖宗，不勝其數。因為就以一人而創造一樣東西的話，那麼在千緒萬端的文化之中，就要紀念千萬的人物了。

而況一件東西，未必只是一人所創造的。就以取火而言，說不定在燧人之前，已不知有過多少人試驗過取火的方法，而在燧人之後，又不知有了多少人加以改良，加以創造，然後使今日的我們，能夠這麼容易的取火。同時，有了那麼多的取火的方法，所謂燧人，也許不外是一個較早取火的人物，也許是一個代表的人物，也許簡直就沒有這個人。不過因爲後來的人們，想起發明火的人或人們的功勞，因而用這個名字去紀念他或他們。因爲發明取火以至創造一切的文化，都像我們在上面所說是來自具體的個人，而非抽象的社會。

然而這種認識，放大起來，而應用到文化的各方面，就是表示我們的文化，不是一人或一代的人們所創造。換句話來說，不是一人或一代的人們所努力而得到的。結果這個文化，既不是一人或一代的人們所努方而得到的結果，那麼每一個人都有了傳播與改造這個文化的責任，而使每一個社會或每一時代的文化，能夠不落後，能夠有進步。

這種每一個人的責任心的認識與覺悟，就是個性的認識與覺悟。假使每一個人都能努力去負起這個責任，就是尊重個性與發展個性。主張尊重這種個性，與發表這個性的學說，我們可以叫作個人主義。

我們應當指出，這種的個人主義，並非自私主義，並非自利主義。這個個人是社會化的個人，文化化的個人。這個個人，不只是與社會處於相反的地位，而是有了相因相成的關係。而且，我們曾已說過，社會化的程度愈高，則個性化的程度也必愈高。所以在文化較爲進步的

社會，個性的發展的機會愈多，則文化也必愈易於進步。所以，我們可以說，個性的發展是文化的進步的度量。自然的，社會化的程度愈高，文化也必愈爲進步，不過個人是具體的，社會是抽象的，所以個性在文化上，而尤其是在文化的進步方面來看，尤爲重要。

我們說這種個性的發展或是個人主義，是文化進步的度量。這一點，我們可以文化的發展的歷史來說。大致上，我們可以說，凡是這種個性最發展的時代，或是這種個人主義最發達的時期，也就是文化最發達的時期。在西洋的文化發展的歷史上，固是這樣，在中國的文化發展的歷史上，也是這樣。

從西洋的文化發展的歷史來看，在古代的文化之最發達的，要算古代的希臘。古代希臘文化的重心，雖然也是偏於宗教方面，然而一元的信仰，還未發達，而一般的所謂哲人，又極力去提倡發展個性或個人主義。他們的流行的口號是：「個人是萬物與萬事的度量」。我們應當指出的是，希臘哲人這種看法，是過於極端，因爲他們好像不只把文化範圍以外的事物，包括在內，而且對於文化上的社會性，也沒有注意。然而就是這種極端的個人主義，在希臘的文化史上，也有了很大的用處。庫什曼（Cushman）在其所著的西洋哲學史裏曾這樣的說過：「這些哲人，是直接引起希臘文化上的變動的人，他們是希臘啓明時期的中堅」。這些哲人與希臘文化的重要關係，至黑格兒而始大白，從前的歷史家都不大重視他們。（看瞿譯上册第五十九頁）

到了蘇格拉底，把哲人的個人是萬事與萬物的度量的說法，改爲人類全體爲萬事與萬物的度量之後，人們慢慢的看重抽象的團體，而輕視具體的個人。他的弟子柏拉圖，及後者的弟子亞里士多德又更張其說，不只這種的個人主義因之而衰，就是希臘的文化，也逐漸的趨於衰落的途徑。假使我們承認柏拉圖與亞里士多德是希臘人的智識的最發達的代表人物，我們也得承認，他們的時代，也是希臘文化由黃金的時代，而趨於衰微的時代。其實，蘇格拉底以至柏拉圖也是哲人。他們有了哲人的背景，而使其個性能夠充分去發展，而寫作了千載不朽的名著，可是因爲他們放棄了哲人的個人主義，而提倡極端的集團主義，結果是不只個人主義無從發展，就是希臘文化，也趨於衰落。

照柏拉圖與亞里士多德的意見，社會國家與文化的發生，是由於人類的需要。但是國家的發生，是先於個人。個人是工具，國家是目的。只有在國家裏，人類纔能生存，而享受較好的生活。個人只是這個國家的一部分，正像一個人的手，只是個體的一部分。個人毀滅了，手也不能存在。我們雖不能不指出亞里士多德並沒有柏拉圖那麼主張國家是一切，個人是烏有，國家要完全去統一一切，而個人不只不應有了家庭，而且要由國家的完全支配，而受同樣的訓練，然而他與柏拉圖同樣的太過看重了抽象的國家，而太過輕視了具體的個人，使個人的個性，既沒有充分發展的機會，而希臘的文化，也因之而趨於衰微的地位。

在羅馬時代的初期，羅馬人的個性，相當的發展。所以羅馬人有了「每一個人，有了每一

個人的主權」的理論。但自羅馬逐漸成爲帝國之後，皇帝的權力日日增加，使個人的自由，也逐漸的喪失，然而到了這個時候，羅馬在文化上所謂爲黃金時代，也逐漸成爲陳跡。

至於中世紀，基督教會尊權之後，個性再沒有發展的餘地。一切威權，在理論上，都是在上帝的手裏。文化的各方面，如政府、如法律、如教會、如道德，都是上帝的創造品。上帝不只是萬能，而且是萬有。所以，在中世界的時代，不論是教父或帝王，沒有不承認上帝的是萬能的，與萬有的。然而正是因爲個性太過束縛，中世紀在文化上，也成爲黑暗的時代。

但是上帝究竟是超乎這個世界的，他既並不親身去降世來管理人間，他也不親口的去施行命令。他的權力，與他的命令，是依賴他的代表或使者去施行。然而誰是上帝的代表人呢？教父的回答是教會與教皇而一般帝王的親信，却說是在帝國與帝王的手裏。然而無論這個權力與命令，是在那一方面的手裏，中世紀的人民，總是受了好多層的壓迫的。因爲除了要絕對去服從上帝之外，還要服從上帝的使者。所謂上帝的使者，也許是教會與教皇，也許是帝國與帝王，也許是這兩者，而從個人看起來，無論是那一位使者，都是一種壓力。假使兩者是處於相持不下的地位，那麽個人又受了兩層的壓迫。

我們要指出，在九、十、與十一世紀的時候，是教會勢力澎漲得最厲害的時候。但是也是因爲了這個原故，教會崩裂的痕跡也暴露出來。假使教皇與教會能夠知足，而管理所謂精神的事務，而使帝王，能管理所謂世俗的事務，雖然因爲這兩者不易分開，而會常有爭端，然而兩

者若互相扶擕，那麼中世紀的局面，也許延長到現在，而歐洲近代的文化，不會發展，像我們中國的孔家禮教與專制政治，互相利用，使其單調文化，保存到最近。但是教會要把帝王的權力也攫到自己的手裏，反背了所謂「彼得的事務，應該歸給彼得，愷撒的事務，應該歸給愷撒(Caesar)的信條」，而變爲自己打了自己的嘴巴，致失自己的神聖任務，而引起人們不信任。此外，又因十字軍的東征與元朝的西侵，東西文化接觸起來，而鼓勵個性的發展，因而引起所謂文藝復興的時代，使個性愈趨於發達，而教會的威信，更爲墜落。馬丁路得所領導的宗教改革，就是反抗羅馬教會的運動，不只反抗教皇的專權，不只反抗教會的腐敗，而且主張信徒有了與上帝直接交通的權利，而且主張由信徒自己去讀聖經，而解釋上帝的意旨。這種主張，在反面上，就是反對教會與教皇所壟斷的上帝的意旨。

原來上帝既是一種假設，看而不見，尋而不得的東西，教皇與教會，既自稱爲上帝的代表，那麼他們所謂上帝的意旨，其實就是他們自己的意旨。現在個人既可以直接去與上帝交通，自己去解釋聖經，那麼上帝的意旨，可以由個人而決定。而所謂個人的意旨，也可以變爲上帝的意旨。所以宗教改革，不只是推翻了教會的專制與教皇的專權，而其實是連了信仰上帝，也成爲問題。結果是產出信仰自己的觀念。

我們知道，中世紀的教會勢力之所以崩潰，一方面固由其自身的腐敗，一方面也得力於帝王的幫忙。然而民族國家發生之後，帝王又變爲專制，有些還自命爲上帝，如英國的詹姆士第

所謂「所有君主，都是上帝」。但是宗教改革，旣給與個人信仰自己的觀念，這種觀念，一經發展，則無論任何壓迫，都必為人們所反對。在教會專制的時期，是反對教會的利器，在君主專制的時代，又是反對專制的思想。政治上的民主主義，是由此而發展的。因為人們旣以自己的意旨為上帝的意旨，不只教皇為上帝的使者的理論，不能存在，就是帝王為上帝的代表的學說，也要打破。

假使君主是上帝，教皇也是上帝，那麼別人也是上帝，假使他們能代表上帝，別人也可以代表上帝。假使他們能讀與解釋聖經，別人也可以這樣作，結果是不只人人可以為教皇，人人可以做君主，而且人人都是上帝。政治上的革命，像宗教上的改革，都是由於個性的解放，而這種個性的解放，除了與宗教與政治有了很密切的關係之外，其與近代的工業革命，也有了很密切的關係。

我們知道近代西洋文化的發展是淵源於文藝復興。這是近代個性發展的先聲。此後繼之而起的是宗教改革，與政治革命，以至工業革命。然而無論是文藝復興，是宗教改革，是政治革命，是工業革命，或是經濟革命，都與近代的個人主義的發展，有了密切的關係。其實，我們可以說，個人主義是上面所說的各種改革的主力。也可以說是西洋近代整個文化發展的主力。馬丁路得的九十五條文（The Ninety-Live Theses），美國的獨立宣言，法國的人權宣言都是以個人主義為精神的。文藝復興，一方面是使人們脫離中世紀的束縛主義，一方面是使人們對

於自然的研究發生興趣，而引起科學的發達，這也是個性發展的一種很爲顯明的表示。

有了自然研究的興趣，纔有自然科學的發達，有了自然科學的發達，纔有了機器的發明。有了機器的發明，纔有了工業革命，我所以說，工業革命，也是得力於個性的發展，就是這個原故。

其實，從近代科學的發展史上，最能看出個性的發展。科學上的各種發明，在積極上，是個性的發展，在消極上是反抗中世紀的傳統的壓迫主義。在上帝萬能，上帝萬有的理論之下，而特別是教會專制之下，新的學說，是不易產生，科學發展，尤爲困難。關於這一點，我們可以把意大利的加利利（Gililee）的天文學上的新發見來解釋。

加利利生於一五六四年，哥倫布早已發現新大陸，宗教改革的中堅人物馬丁路得，死了差不多二十年。在這個時候，歐洲人的個性發展，正是如潮如湧，加利利也不過是這個新時代的一個先鋒。然而我們他之所以被禁，不外是不願去盲從天地神造之說，而發展其自己的信仰。這就是相信歌白尼以日居中心，地球繞之而行的學說。此外，他又教授了不少門徒，以傳播這種學說，主張太陽有斑點。同時，又以爲宗教與科學，可以相容而不悖。後來，又著了妥勒梅及歌白尼兩大宇宙的談話。這些學說與著作，都可以說加利利的個性的發展的表示。但是正是爲了這個原故，他遂受了三種的懲罰，一爲親草誓願書，以後不再作離經叛道的事情而攻乎異端，假使他不能這樣作，則願受無論何種的刑戮。二爲終身禁錮，不得自由。三爲每星期須讀

七條悔過聖詩以自懺。加利利後來因疾而死，但是死了之後，教皇也不准人家爲他公葬立碑。我們試想，在十六世紀的時代，西洋思想已很自由，而教會却尙對於新的學說，備加壓迫，那麼在中世紀科學之不能發展，是可想而知了。「我雖不再說地球是能自動的，無奈地球是自動的」。這是加利利被迫而承認上面所說的三種懲罰以後所說的話。我們試想，在這種環境之下，科學的發展旣不容易，機器的發明，也必很難。機器難於發明，工業革命也是不易產生的。

然而儘管舊的勢力，存在不少，自由思想，已深入人心。個人主義，不斷發展。天文學有了不少發現，物理學發達起來，化學也發達起來。到了生物學，而尤其達爾文的進化論流行以後，天地神造之說，可以說是不攻而自破，新的學說，旣紛紛出現，新的文化，也時時產生。

德國人以前有一句俗語：「德國的學說之多，是等於德國的博士的數目」。換句話來說，在德國有了一個博士，就多了一種學說。德國的博士，本來是很多的，要是每一個博士，都有了自己的學說，那麼學說之多，可以想見。學說多，就是表示他們在思想上所表現的個性很強，因而思想也很發達。其實，德國人不只在思想上貢獻很多，就是在文化的各方面，在近代的歷史上，都佔了很重要的地位。他們的哲學，固是玄之又玄，他們的科學，也有很大的成就。然其所以致此者，又不外是由於個性很爲發達。德國固是如此，整個西洋也差不多是這

樣。

總而言之，從西洋文化的發展的歷史來看，凡是個人主義較盛的時候，文化也必較爲進步。凡是個人主義衰微的時候，文化也必因之而落後。古代的希臘，古代的羅馬，在文化能放異彩的時候，就是個性發展的時候。中世紀是黑暗的時代，也是個性完全湮沒的時代。近代文化之所以能夠日新月異，個人主義，實爲推動的主力。

西洋的文化的進步與否，固是與其個人主義的發展與否有了密切的關係，中國的文化的進步與否，也可以說是與了個人主義的發展與否，有了密切的關係。在中國固有的文化的歷史上，所謂思想最爲解放的時代，乃是春秋與戰國的時代。所謂九流十家，所謂百家爭鳴，都是存這個時代裏產生。人們謂這個時代，是中國文化的黃金時代，然其所以能致此者，也不外是由於個性的發展，由於自由的思想。

自漢代尊孔子而黜百家之後，思想既趨於一尊，文化也逐漸的停滯。佛教的輸入，雖對於中國文化有了很大的影響，然而這種思想，本與中國的老家思想，口胃相合，而其反對物質文化的發展，注重精神的生活，又與孔教相投。加以政治上的專制政治，與孔教與互相利用，結果不只思想不能放異彩，政治上，變來變去，也變不出帝王專制的圈子。

因此之故，在歷史上，偶然有了一二個人物，個性較強而發了新奇的言論，也必爲世所唾罵。明朝的李卓吾就是一個例子。他曾說：「二千年以來無議論，非無議論也，以孔子之議論

為議論，此所以無議論也」。議論固是如此，文化又何獨不然。李卓吾反對孔子，反對中國的傳統文化，這是堅強的個性的表示，然而這種個性，在中國歷史上既不多見，就是有了，也像李卓吾一樣的，被了當時的指斥。

自明末清初，西洋文化輸入中國之後，基督教——天主教的信仰，是信上帝不拜祖宗，對於中國的傳統思想，雖有了根本不同之處，然而耶穌會的理論，既以「會社乃一切，個人乃烏有」，同時中國文化的力量太大，不易深入，結果是對於中國的個性發展上，沒有什麼影響。

直到十九世紀的晚年，以至二十世紀，民權思想如盧梭的民約論，自由思想如彌爾（John S. Mill）的自由論（嚴復譯為羣已權界），始逐漸傳入中國。因而維持新運動，革命運動，及其言論機關，如新民叢報，如民報，對於民權主義，與自由思想，都極力去鼓吹。梁啓超在其新民叢報上所發表的新民說，更鼓力於提倡個性的發展。比方他在其論自由一節中說：「…身自由云者，我之自由也，雖然人莫不有兩我焉，其一與衆生對待之我，昂昂七尺立於人間者是也；其二則與七尺對待，瑩瑩一點，存於靈台者是也。是故人之奴隸，我不足畏也，而莫痛於自奴隸於人，自奴隸於人，猶不足畏也，而莫慘於我奴隸於我。莊子曰，哀莫大於心死，而身死次之。吾亦曰，辱莫大於心奴，而身奴斯為末矣，夫人強迫我以為奴隸者，我不樂焉，可以一旦起而脫其絆也，十九世紀各國之民變是也。以身奴隸於人者，他人或觸於慈祥焉，或迫於

正義焉，猶可以出我水火而蘇之也，美國之於黑奴是也。獨至心中之奴隸，其成立也，非由他力所得助，其解脫也，亦非由他力所得助，如蠶在繭，著著自縛，如膏在釜，日日自煎，若有欲求真自由者乎，其必除心中之奴隸始」。

所謂除心中之奴隸，不外是個性能夠充分的發展。梁啓超自維新運動失敗以後，逃到日本，初辦清議報，後辦新民叢報，極力提倡自主、自尊、自由，獨立的精神，不只在中國的思想上，有了很大的影響，就是在中國文化的其他方面的，如政治，教育等等，也有很大的影響。五十年來的中國的新文化之所以能在中國逐漸的發展，可以說是得力不少於這種個性的提倡。

到了民國四五年以後，個人主義的提倡的人們，逐漸的多，比方：陳獨秀在新青年雜誌上所發表的東西民族根本思想之差異一文（卷四號）中，就指出西洋民族以個人爲本位，而東洋民族以家族爲本位，陳獨秀在那個時候對於中國固有的文化，指摘不遺餘力，對於西洋文化，也努力加以提倡。他既以爲西洋文化勝於中國文化，他對於西洋的個性的發展，是無疑的要加以提倡。

此外，又如胡適之於民國七年所寫的易卜生主義一文，對於個人主義的介紹，對於中國思想上，也有不少的影響。胡適之自己也說：「這篇文章，在民國七八年間，所以能有最大的興奮作用，和解放作用，也正是因爲她所提倡的個人主義，在當日，確是最新鮮又最需要的一針

注射」。

我們知道，五四運動在中國的新文化的推動上，雖不見得有了很多的結果，但是在中國的的舊文化的方面，卻給與不少的打擊，而其所以能夠這樣，又可以說是由於國人的個性的發展。

總而言之，無論是從西洋的文化發展的歷史來看，或是從中國的文化發展的歷史來看，凡是個性發達，或是個人主義抬頭的時代，文化也往往隨之而變動與進步。凡是個性湮沒，或是個人主義衰微的時代，文化也往往隨之而停滯或落後。這是有了事實的證明，這是有了歷史的根據。在過去既是這樣，在將來也無疑的是這樣的。

然而這並不是說社會或團體，在文化上的地位不重要，社會是文化的保留所，是文化的傳遞器，凡是文化，都有社會的意義，凡是文化，都以社會爲基礎。文化不能離開社會，離開人類的社會，也可以說是變爲文化的要素，而與所謂自然的社會，有了不同之處。

不但這樣，因爲社會是抽象的。個人是具體，社會是必有其個人，——這就是社會的份子，而始能存在的，雖則個人不能離社會而獨立的，所以社會與個人都爲發展文化的必要條件，其所不同的功用，是前者是保留文化的主要因素，而後者是創造文化的因素。

第六章　國家與世界

我們在上面已經指出，從文化的重心的發展來看，其發展的程序，是從宗學方面，而趨於政治方面，又從政治方面，而趨於經濟方面。而且，我們又指出，若以西洋的文化的發展來看，宗教改革以前的文化，是以宗教爲重心，宗教改革以後，是趨於政治的重心，自工業革命以後，經濟又逐漸的成爲文化的重心的趨向。但是百餘年來，以至現在，雖則經濟正是趨於文化的重心的途徑，政治還是居於文化的重心的地位。從近代的經濟的發展方面來看，以往以至現在的文化的政治重心，無疑的必代替以文化的經濟的重心，然而在目前，也許在不久的將來，政治在文化上所佔的地位的重要，還是不可輕視。正像在過去從文化的宗教重心，而趨於政治的重心的時候，在過渡的時代裏，政治雖正趨於文化的重心，宗教在宗教改革之後的好多年，在文化上，還是佔了很重要的地位。

所以，從文化的重心的方面來說，我們這個時代，是一個由政治的重心而趨於經濟的重心的時代。這是一個文化重心的過渡的時代，這個過渡的時代，也許還要拖得很長，然而從其發展的趨勢來看，無疑的是從政治的重心，而趨於經濟的重心。

可是，正是因爲政治尙未脫離其重心的地位，政治在現代文化上的重要性，是很值得我們

的注意。我們知道近代政治之所以成爲文化的重心，其主要的原因，可以說是由於民族主義而特別是國家主義的發展。一般的傳統的政治學者，所以把國家當爲政治學的對象或題材，就是這個原故。他們以爲政治學所要研究的不外就是國家。國家固是政治的團體，然政治卻爲國家所壟斷。除了國家之外，就沒有政治，除了國家的研究之外，也無所謂政治的研究。而且國家是至高無上的，而且國家是萬能的。

我們以爲像這般傳統的政治學者所說的國家，無論是在名詞上，或事實上，都不外是近代的東西或產物。在宗教改革以前的歷史上，以至現代所謂原始民族的社會裏，是找不出這種國家的。只在近代的歷史上，以至現代的世界裏，這種至高無上與萬能的國家的理論，纔有人提倡。而在事實上，直到現在，我們還不能找出一個或一些團體，其權力是比國家爲大的，或其地位是比國家較爲重要的。

國家是否能夠包括所有的政治團體，國家是否就爲政治學的唯一的對象或題材，我們不必在這裏討論。我們所要加以注意的是國家，——現代的國家，不只在政治上，佔了很重要的地位，就是在文化上，也佔了很重要的地位。

關於國家在文化上所佔的地位的重要，我們在文化的社會的基礎一章裏，已略爲說及。我們在這裏，也不要再加解釋，我們所要說明的，是因爲政治是文化的重心，而國家又爲政治的核心。所以在經濟的重心的文化，正在生長的時候，國家主義還正盛行。

近代經濟，而尤其是工商業的發展，使國家間的關係，日趨密切。所謂國際主義（Internationalism），或世界主義（Universalism），也因之而發展。結果是不只是國家與國際或世界的關係，日趨密切，而且因此而產生了不少的糾紛。因為國家主義是以一國的利益為前提的，而國際主義或世界主義，是以各國或全世界的利益為目的底。

我們知道，在近代的國家裏，雖然有了好多國家，是由於好幾種民族所組成，然而國家主義的發展，是以民族主義為基礎的。民族主義的意義，在廣義上，是包含了種族與文化。所謂民族國家，是一個政治團體，以血統的關係，與文化的共同為基礎。英文上的 Nationalism，雖然可以翻譯為民族主義，或國家主義，可是民族與國家，卻有了很大的分別。因為不只一個國家裏，可以有了好多種的民族，而且一種民族，也可以分為數個國家。瑞士是屬於前者，而美國與英國卻可以說是屬於後者。大英帝國可以說是屬於前者，而德國與奧國是屬於後者。

嚴格的說，不只是國家與民族，有了根本的不同，就是民族與種族，也應該分開來說。在中文方面，所謂民族，往往是含了種族的意義，假使我們翻譯民族為英文的 Nation，種族為 Race，那麼這兩個名詞的意義的不同，是很顯明的，雖則我們也得指出，英文上的 Nation 往往又含了國家 State 的意義。普通說話，Nation 與 State，固很少分別，政治學者，有時也不區別。至於國際聯盟，英文不叫作 League of States，而叫作 League of Nation，也可以說是對於 Nation 與 State 是當作同樣的意義來看待。這就是說，這裏所說的 Nation，

就是等於 State。

爲了解釋便利起見，我們願意把 Nation 譯爲民族，使其區別於種族與國家。我們可以說，種族是一個生物上的名詞，民族是一個文化上的名詞，而國家是政治上的名詞。明白了這一點，我們可以進一步而解釋國家與種族，而特別是與文化的關係。

近代的國家的生長，雖像我們上面所說，是以血統的關係與文化的共同爲基礎，但是假使我們能夠細心去考究，那麼我們總能明白文化的共同，在國家上所佔的地位，比之血統的關係，在國家上所佔的地位，重要得多。

我們知道，在現代的國家中的人民，完全是由某種純粹的種族所組成的，可以說是沒有的。瑞士是由德法意三種血統不同的人民去組織。大英帝國是包括了世界上好多不同的人民。這是用不着說的。就是以美國而論，除了所謂英國的人種之外，還有歐洲各國的人種，以及黑種人，與印第安人，以至一些亞洲的人種。又如，在暹邏，在政治上的權柄，雖然操於汰種人，可是除了汰人之外，不只有了好多其他人種，如中國人，與佬人，而且這些人種的數目，却佔了暹邏的人口總數三分之二以上。

其實，所謂英國人或盎格羅薩克森（Anglo-Saxon）人，與汰族的人種，其本身已有了多少的其他的人種的血統。所以，所謂純粹的種族，在現代的世界上，是不容易找出來的。各國種族的本身，既已不純粹，所謂以純粹的種族爲立國的基礎的說法，就免不了有錯誤。

而況，極端的國家主義的發展，往往成爲帝國主義，而統治好多不同種族的人民。如大英帝國，大英帝國，也是一個國家，一個政治的集團，在這裏不只有英國人，而且有了非洲人，有了印度人，有了馬來人，有了澳洲人，以至中國人。所以，在歷史上，在理論上，國家主義的發展，雖與種族主義是有了密切的關係，然而現在，在事實上，一種的種族，既不一定成爲一個國家，而一個國家，也不一定是由於一個種族所組成。反之，一個國家可以有好多的種族，或是混合的種族。

民族這個名詞，若專用來指明文化方面的意義，而與上面所說的種族有了區別，則其與國家的關係，最爲密切。因爲從一方面來看，國家的成立，往往是築在同一的民族或文化的基礎，從別方面來看，在同一的國家之內，民族或文化是往往趨於一致的。

政治學者，以爲近代國家的要素，是土地，人民，與政府。土地是地理上的條件，政府是政治的機構。至於人民除了有了多少血統上的關係之外，文化上的類同，尤爲重要。所謂民族主義，往往是包括共同的語言，共同的宗教，以及共同的風俗，與共同的意識。然而這些東西，也可以說是文化上的特性。

我們知道，在歐洲，在中世紀的時代，拉丁文可以說是歐洲通用的文字，同時在那個時候，歐洲也有了一個公同的宗教，這就是基督教。有了一個共同的教會，這就是羅馬教會。羅馬教皇，高高在上，不只是管理歐洲的宗教的事情，而且干涉不少的俗事。至於風俗與意識，

雖然各處有了很多的差異之處，然而因爲文字與宗教的類同，以及其影響，也有了很多的相同之處。所以，在歐洲這個地方裏，可以說是自成爲一個圈閣，自成爲一個世界。種族上雖有了差異，文化上却大致相同。這是歐洲的世界主義。

但是自從宗教改革以後，情形就不是這樣。在語言上，各地的方言，不只是很爲發達，而且逐漸成爲其特殊的文字。德文、英文、法文、意大利文，以及其他的好多文字，慢慢的發展起來。聖經也慢慢的譯爲各種文字。方言既與文字合而爲一，懂了方言而去認識文字，也較爲容易。同了方言與文字的人民，自然而然的成爲一個單位，這個單位，就是近代國家的胚胎。

同時，基督教雖然是歐洲的人們的共同信仰，但是這個宗教，却分爲派別。在宗教改革的初期，反對羅馬教會的人們，成爲一派，這就是新教，擁護羅馬教會的人們，又成爲一派，這就是天主教。民族主義，雖然已蘊釀在宗教改革之前，然而宗教的改革，却助長了這種主義。天主教的王帝，諸侯，同新教的王帝，諸侯一樣的，利用這個機會，去增加其權力，使其所統治的地方裏，有了獨立自治的權力。新教的國家，固因了這個改革運動，而宣佈脫離羅馬教會的統治，舊教——天主教的國家，却設法去挾教皇而令諸侯。新教的國家，固因此而自有其國教，天主教的國家的統治者，也因此而增加其權力。因爲挾了教皇的國家，既可以利用教皇的名義而令諸侯或別的天主教國家，拉不住教皇的天主教的王帝，也可以因教皇被了他國所挾

進，而不必遵從其命令。結果是對其國內的一切事情，也加強其統治的力量，而趨於獨立自治的局面。這也是助長近代國家主義的一種力量。

此外，在各地方，本來已有這種不同的風俗、意識、文字，與宗教上的分別，自然而然的強調了這種風俗與意識，使國家的觀念，愈爲發達。

而況，自新大陸的發現，與東西海道溝通之後，對外商業上的競爭，與向外領土上的攫取，更使這種國家的觀念，愈爲增加。向外發展，在消極上，是減少國內的不安定，在積極上，是擴大其國家的領域。一舉而兩得，使各國的統治者，都競相仿效，因而國際間的戰爭，層出不窮。然而戰爭，從一方面看起來，固是勞民傷財，在別方面看起來，也是增加國內的團結的一種力量，使國家主義愈爲發達。

我們在上面，對於近代歐洲的國家主義的發展，略加敍述，目的不外是說明，在各種促成這種國家主義的發展的要素之中，文化的要素，至爲重要。上面所說的各處方言、文字、兩種宗教派別、以及其不同的風俗、意識、而至商業的發展，無一不在文化的範圍之內。

因爲方言、文字、宗教、風俗、意識，以至商業政策的各異，而促進了國家主義，使各國各自爲政。同時，一些的政治學者，像菩丹（Bodin），與霍布士（Hobbes），又極力提倡國家主權之說，以爲在每個國家之內，必有一個主權，對外是不受他國的統制，對內是高於一切，凡是在這個國家裏的臣民，都要服從這個權力。

這樣一來，國家的地位愈高。而況，到了後來，又有了一些的唯心論者，把國家當爲目的，當個人爲發展國家的工具。於是國家愈神聖化，愈神秘化了。政治學上的唯心論派的主將像黑格兒（Hegel），以爲國家是一個自然的有機體，代表歷史的世界的歷程的一方面，國家是一個實實在在的「人體」Real Person，是完全理性的表示，是世界與個體的自由的綜合，是一種道德的現實。只有在國家裏居住，個人纔能表現其實在；只有在國家裏，個人纔有一種完全的生活。這種唯心論者的理論，在德國固是佔了很重要的地位，在其他的國家，也有意的或無意的受其影響。所謂民族至上，國家至上，也是這個意思。

國家的成立，主要的固由於各種共同的文化的要素，而國家的發展的趨勢，又是使其國內的文化的各方面，愈趨於一致。在語言上、在法律上、在生活上、在教育上，國家往往用其力量去國家化，或是使趨於一致。亞爾薩斯洛林（Alsace-Lorraine）若屬於德國，德國要其人民用德國文字，守德國法律，照德國生活，受德國教育。這個地方若屬於法國，法國又要其人民說法國語言，從法國法律，學法國生活，受法國教育。

同樣的，在其殖民地裏，也盡力的去推進其文化，使其殖民地的文化，能夠同化。法屬安南，英屬馬來，荷屬爪哇，無一不是用了自己的文化，去化其所征服的人民。

我們在文化的社會的基礎一章裏，已略爲說明國家對於文化各方面的推進，這裏不必多說，我們可以說，直到現在，這種國家主義，還正在發展。軸心國家，固是這樣，所謂民主戰

線的國家，也是這樣。德國的國社黨，不只盡力去宣傳其日耳曼的文化，連了不是日爾曼的種族，而尤其是猶太人，也極力去排除。墨索里尼所夢想的意大利帝國，除了佔據人家的領土的野心之外，還想復興其古代羅馬的文化。

日本呢？所謂大和魂，也不只是空洞的東西，而是大和的文化。其實，所謂大和的文化，若不是從中國或西洋輸入的東西，只是有了像一些南洋的不大開化的社會的文化，並沒有什麼可以炫耀，然而日本的軍閥，用了武力去征服別人的土地，却大提倡其「固有」的文化，強迫其征服的民衆，去讀日本文，還不算數，却要他們去實行日本的禮節。

從東北四省到沿海各處，以至南洋羣島，凡是被了日本所佔據的地方，什麼文化協會，或是合作團體，多是日本人用以同化其征服的民衆的工具。目的是使這些民衆，却能有了大和魂，而實現其所謂的大東亞主義。大東亞主義，除了整個東亞，都被了日本佔據之後，是要整個東亞，都日本化起來。其實，所謂大東亞主義，不外是日本的國家主義的變相，而這種主義，也可以說是日本的文化的侵略主義。

就是所謂民主戰線的主要國家，如英國、如美國、以至蘇聯、與中國，在最近的數十年內，國家主義的發展，也很爲顯明。大英帝國是一個國家，也是一個龐大的政治集團，裏面不只包括世界上的好多種族，而且包括了好多的平等的自治領土。從一九二六年的帝國會議之後，加拿大、澳大利、南非洲，是與英國本部處於同等的地位。在平時，這些自治領土，以及

英國本部，可以說是沒有什麼關係的。其能夠互相連繫的，不外是所謂王權（Crown）。然而在戰時，或在緊急的時期，盎格羅薩克森的人民，却往往合而爲一，去抵抗外力的壓迫。同時，假使我們從文化的立場來看，他們所到的地方，都傳播他們自己的文化，所以今日的加拿大、澳大利、與南非洲都可以說是英國文化的伸張。

美國本也是英國的殖民地。自獨立以後，百餘年來，逐漸的發展了所謂美國主義（Americanism）。這種美國主義，在上次歐戰以及這次世界大戰中，尤能容易看出來。戰爭的勝利增加了美國人的自信心。近年以來美國人很注意到他們的文化的發展，而慢慢的發現他們自己的特點。就以政治思想方面來說，殖民地時代的政治思想，主要既是英國的政治思想。在獨立運動的時候，他們主要還是受了英國的民主思想，以及孟德斯鳩的三權鼎立的學說的影響。然而爲要應付實際的情形起見，美國在一七八九年所創制的憲法，却有其特殊之點。這是成文憲法的先聲，又是聯邦政治的模樣。至於獨立宣言也成爲近代的革命思想的重要文典。近來好多美國學者，對於這些政治文獻，以及百餘年來的好多政治學者的著作，特別加以注意，結果是關於美國政治思想的書籍之出版的，已有了好多本。好多人而特別是歐洲的人們，往往以爲美國是沒有什麼固有文化的國家，而在思想方面，尤少建樹。然而現在的好多的美國人，却極力去表揚其在文化與思想上的成就，這是美國主義的表示，這也是美國的國家主義的反射。

就以蘇聯來說，這是一個號稱共產的國家。在理論上，牠的目的是聯合世界上的工人，起

而打倒資本主義的國家，使整個世界，成為一個共產的社會。但是二十多年來，蘇聯的國際共產主義，不只不見得膨脹，反而趨在國家主義的路上。蘇聯中心的思想，在這個時期裏，而尤其是在戰爭的時期裏，日見發達。所謂斯拉夫的意識，與斯拉夫的文化的發展，在戰前，固很顯明，在這次戰後，尤為世人所共知。至如私產制度的容忍，舊式宗教的恢復，都是表示有了復回其固有的文化的趨向。這也可以說是俄國主義的復興，而所謂俄國主義，也無非就是我們這裏所說的國家主義。

再以我國而論，數十年來，國家主義，也正在發展。原來在我國過去，只有天下的觀念，或是世界的觀念，沒有近代的國家主義，所謂普天之下，莫非王臣，率海之濱，莫非王土，就是這個意思。自鴉片戰爭以後，外患日來日多，甲午戰敗，更使國人有所驚惕。義和團之亂，京師失守，使推倒滿清的思想，深入人心，滿清之所以覆亡，民國之所以成立，未始不是國家主義的效果。

不過中國究竟是一個文化惰性最為厲害的國家。傳統的家族主義與傳統的世界主義，壟斷了人心，國家主義不是短期所能發達。然而舊的文化與舊的思想，無論如何根深蒂固，中國欲在這世界裏生存，不能不先把這個國家弄好，國家主義不會因舊的文化與舊的思想的阻力而湮沒。

而況，自東北失陷，與七七事件發生之後，國勢之危，為歷代所少見之現象。加以現代戰

爭，因空炸的厲害，沒有前方與後方的分別，住在所謂前線的人民，固是受其蹂躪，住在所謂後方的人們，也免不了其災害。所謂天來之禍，就是今日的戰爭的結果。不過這種空襲的結果，却又喚起後方或內地的人民的國家意識。他們現在逐漸明白國家強了，他們纔能安居樂業，國家弱了，他們也必倒霉。因而所謂國家至上，與民族至上的意識，也因之而逐漸普及於民心。中國人民的國家意識的發展，也可以說是中國現代化上的一種要點。

軸心國家與民主戰的國家，固是這樣，其他的國家，又何嘗不是這樣呢？

我們知道，自宗教改革之後，以至於今日國家的數目，是日來日多的。歐洲在宗教改革的時候，不過有了幾個國家。現在則有了二十多個。美洲在不久以前，還是歐洲的幾個國家的殖民地，現代却有數十個國家。就以大英帝國而論，不久以前，只有殖民地而沒有所謂自治領土，現在則所謂大英帝國，逐漸已趨為一個好多國家的集團。加拿大、澳大利、南非洲這些自治領土，不只對內有了完全自治的權力，而且對外，也已有了獨立自主的權利。

總而言之，近代政治的趨勢，是以國家為主體，是以國家為中心，是以國家為單位。同時，在每一單位之內，不只是在政治上，有了獨立自主的權力，就是在文化的其他各方面，如語言、法律、經濟、教育，以至哲學、文學、藝術等等，往往也趨於一致。國家與文化的其他方面是互相影響的，互為因果的。前者之所以能夠成立，往往是靠文化的各方面的雷同之處，後者又往往受了國家的影響，而趨於一致或偏重於某一方面。因為政治既成為文化的重心，

而國家及變爲政治的主體，用國家的力量，去推動文化的其他方面，完全受了國家的支配，然而這種文化，總免不了受了多少影響，而染彩。

然自工業革命之後，工業固是發達起來，商業也繁榮起來。交通工的範圍，至少在觀念上，日來日縮小。差不多一百年前，容閎從香港起程多月，八年後，他回國時，歸程因爲風浪的險惡，而要了五個月。自火程，這就是從香港繞好望角而到紐約，也不過是三十天左右。現在呢？途程二數天就能抵達。此外，電話、電報、無線電、收音機等等，使了不只是朝發夕至，而且簡直是立發立至。地球本身，並不縮小，但是空爲有什麼意義。遠近成爲一種主觀概念。中國人覺很遠的地方，美國化十天，纔到一個地方，乘飛機的人，只需要一個鐘頭。今後的文化空世界眞可以說是成爲一家。一個國家裏，有了什麼事情發生，不只其他且往往影響到別的國家。一個地方有了戰爭，整個世界，都受了波動。不免捲入這個漩渦。十多年前，比方，住在蒙自左近的一般居民，日本飛機會投炸彈到這個地方，然而日本炸彈，竟然落了不少，在這個地方，居民死傷了不少，房屋被毀了很多。從一方面看起來，這正像我

我國人民的國家觀念。然而從別方面看起來，却也放大我國人民的世界觀念。日本的殘酷行爲，既是依賴於美國的空軍的抵抗而減少，我們的世界觀念，不只是擴大到日本的東京，而且擴大到太平洋的對岸，而越過洛磯山脈而至於美國的京都。而況，在這個小小的地方的人們，不只看見日本的飛機，而且看到美國的飛機。蒙自上空是我們的，然而日本人與美國人，就在他們的頭頂上決鬥與交戰。日本與美國就在他們的眼前。東京與美京雖然是遠隔重洋，可是從蒙自到昆明不見得比從東京或美京到蒙自或昆明那麼便利。在地理上，蒙自到昆明是近於美京到昆明，可是蒙自被炸的時候，也許美京的人們，知道這個消息，比之昆明的人們，不見得爲遲。

這是從戰爭的時期去說世界觀念的放大。至於平時呢？蒙自城外的海關、銀行、醫院、洋行的故址，處處能引起我們聯想到法國的文化。在那家小小的哥洛斯洋行，法國的最好的酒，以及其他各國的貨物，也件件能引起我們聯想到西洋的文化。洋行的主人夫婦兩位，是希臘人，也時時能引起我們聯想到二千年前的希臘的哲人，希臘的文化。這是西洋文化的淵源，這是西洋古代的曙光。希臘兩千多年來文化，因已衰落，國家固不富強，然而柏拉圖的共和國，亞里士多德的政治學，歐幾里得(Euclid)的幾何學，不只在西洋的學校裏的學生，還在研究，就是在我們的學校裏，也正研究。而且，蒙自的中學裏，所教授的公民學，或幾何學，追源溯本，還是來自柏拉圖、亞里士多德與歐幾里得。只要這個中學裏的學生們，願意去問問

公民學怎麼樣來，幾何學怎麼樣來，他立刻就不能不想到西洋的智識，以至希臘的文化。假使他們再要問問這些智識，而尤其是幾何學怎樣傳入中國，那麼他們就得懂在十六世紀的利瑪竇的跋涉重洋，來到中國傳教，因爲傳教易引起國人的反感，遂用西洋的科學，以爲傳教的工具，翻譯幾何，就是這種工作之一。

這是注重於智識方面的世界觀。至於物質文化方面，我們相信，在蒙自的城內，以至離城較遠的鄉村中，沒有一家不會完全不用西洋的貨物的。針線、布料，以至好多家常用品，在蒙自的好多雜貨店裏所陳列的，決不只是賣給城裏的人們，而是推銷到窮鄉陋邑。自然的，購用這些物品的人，未必人人都究其來源，然而這是日本貨，還是美國貨，那是英國貨，還是德國貨，除了這些店中的老板與店員，往往知道之外，不少的鄉下人，往往也能分別。至少耐用不耐用，是他們所關心的。日本貨便宜而不耐用，西洋貨價昂而比較耐用。可以說是一般人的普通看法。假使他們辨不出英美德的東西，日本與西洋的貨品的不同多能認識。所以，只要他們爲了耐用不耐用，而去問問，日本與西洋這些名詞，以至其意義，大體總能知道，這也是一種的世界觀。

因爲工業的革命，商業的發達，世界各國，無論在精神文化方面，或在物質文化方面，流通既易，影響日深。在最初傳入的時候，也許只當作一種奇異物體來看待，比方，利瑪竇所傳入的自鳴鐘，西洋琴，以至於天主教，與幾何學，在當時宮庭，當爲奇物，士大夫視爲異教異

學，有之既沒有多大用處，沒有了不只對於中國沒有遺恨，反而有人覺爲幸事。然而三百多年來，而尤其是近數十年來，需要鐘錶的人，固日來日多，喜玩洋琴的人，也愈來愈多，信仰天主教的人，固日來日多，學習幾何的人，也愈來愈多。

鐘錶、洋琴、西教、幾何，固是這樣，文化的其他方面，也是這樣。在這些東西中，有的我們現在雖覺得可有可無，有的我們已覺非有不可。然而非有不可的，固不可不要，可有可無的往往也日來日多。結果是兩者一樣的趨入，一樣的成爲我們的文化中的要素，成爲我們的生活中的食糧。在有意或無意之中，我們已處身在這個世界的文化的領域，而不能再去閉關自守，再去排斥外來的東西，或再去避免世界的潮流。

蒙自與中國固是這樣，別的地方以及別的國家，也是這樣。以物質文化來說，美國在現今的世界上，是物資最富的國家了。然而就是這樣，美國每年還不知需要了多少外國的物品。美國的宗教與學術，既本來傳自歐洲，而現在還不斷的受了其他的國家的影響。天主教固是超了國界的宗教 新教又何嘗完全是美國自身的問題，而不與外間有了關係。學術上的技術智識，美國固很發達，但是在學理上的研究，美國還要不斷的傳自歐洲。至於戰爭發自東亞或歐洲，在遠隔重洋的美國，在現今的世界中，袖手旁觀是不行，主持中立也不行，遲早只有參加戰爭的辦法。

所以，儘管國家主義仍然存在，以至還正在發達，但是世界的文化，而尤其是經濟方面的

關係，已使世界各國，沒有一國能夠閉關自守。國與國之間的關係，既日來日密切，人與人之間，也不能固守其狹義的國家主義。人類既不願去老過了戰爭的殘酷的生活，或是紊亂的恐怖的日子，那麼國與國之間的合作，是不能不有的。假使極端的國家主義，不能打破，世界和平，是永不希望的。

總而言之，自文化的重心趨於經濟方面以後，世界各國的文化，不只是關係愈爲密切，而且趨勢是向着和諧或一致方面。發展政治上的國家主義，而尤其是極端的國家主義，雖然還是使世界有了分化的趨向，但是世界各國的文化上的交流，而尤其是經濟上的需要，又使人類與國家不能不合作。所以，積極方面的世界主義的實現，固是尚有問題，消極方面的閉關主義，已經不能存在。主觀方面固有了不少的國界以至種族的區別與偏見，客觀方面世界主義的文化，已正在發展。無論那個國家，不只不能閉關自守，而且不能不依其他的國家。

其實，近代國家這個政治團體，在原始社會裏，既找不出來，在古代，而尤其是在中世紀，也沒有發現。這是宗教改革以後的產物。這是近代的東西。這是政治的重心的文化的時期中的主體。以往既沒有這種團體，將來也不一定要有這個團體。就是有了，也可以成爲一個有名無實的東西，或是成爲較大的政治的團體中的一個東西，或是一個連繫的機構。在世界主義的文化之下，國家可以成爲世界的政治團體中的一個附屬或一個連繫的政治機構。

假使有人對於我們這種看法，有了疑問的話，我們可以再把美國以爲例子來說明，這種世

界的政治團體的可能性。美國自獨立宣言之後，每個州都各自爲政，而且往往互相猜忌，時有爭端。然而經過八年的苦戰，以至南北的戰爭之後，美國內部可以說是完全統一。然而同時這是一個聯邦的國家，中央政府與州的政府的權限，有了憲法去規定，兩者各在其法律的範圍之內，仍然各自爲政。其實，我們也得指出，百餘年來不只各州之間，武力上的爭端，固是少有，而且中央政府的力量，是愈來愈大，使其聯邦的性質，也因之而逐漸改變，而愈趨於統一的途徑。

而況，以往的國際聯盟，與最近的各種國際會議的趨勢，都是朝着國際主義，或世界主義的政治的道途上呢。

第七章　東方與西方

從文化的觀點來看，大致上，與比較上，我們可以說東方的文化是延滯的文化，而西方的文化是演變的文化。因爲前者是延滯的文化，結果是往往落後，而成爲落後的文化。因爲後者是演變的文化，結果是易於進步，而成爲進步的文化。

爲什麼東方的文化，往往是延滯，是落後，而西方的文化往往是演變，是進步呢？

要想解答這個問題，至少要從兩方面來看。一是地理方面，一是文化方面。從地理方面來看，據我們所知的，東方的文化，而特別是中國的文化，是發源於亞洲的西北，這就是高加索的平原。西方的文化，是淵源於埃及這就是尼羅河的流域。

究竟中國的文化之於埃及的文化，在文化的發展的初期，是否有過接觸，或是否有過關係，這是一個不易解答的問題。一些的極端的傳播論者，以爲世界各處的文化，都策源於埃及，也許因而以爲中國的文化，也是來自埃及。然而直到現在，古代埃及之於中國，在文化上，有了接觸，或有了關係的看法，還沒有充分的史實去加以證明。假使我們承認這兩種文化有過接觸，有過關係，我們也不能否認後來是爲了地理上的阻隔，而使兩者的發展的途徑與局勢，有了不同之處。

從某一方面來看，這兩種文化的發展，在地理上，也有些相像之點，雖則在時代上，卻又不同。這就是兩者都沿着河流的上游而趨於河流的下游。不過，在中國，我們的文化是沿着河流而下的時間，是較晚於埃及的文化之沿着河流而下的時間。

而且，中國的文化，自黃河的上游而趨於黃河的下游之後，以至黃河的河口，這就是黃海的沿岸，這個文化，並不立即向着沿海岸而發展，而卻沿着大陸而發展。從北方的平原而趨於南方的山地，從黃河的流域，而趨於長江的流域。再從長江的流域而趨於珠江的流域。大致上，這三個河流，都是從西到東，而成爲平行的地位。黃河與長江，在很早的時候，雖有了運河的便利，而有了水道的交通的便利，但是從長江到珠江，卻不相通。直到最近來，而尤其是抗戰的時期，纔有人計劃去利用湖南湘江的支流，與廣西北江的支流，這就是利用湖南的西南至廣西的東北的全州的支流，銜接起來，而使長江流域可以直接去與珠江流域通航。但是這種計劃，直到現在，沒有實現。而黃河與長江之間的運河，自海道，這就是從上海到山東與河北的海道，通航之後，也因年久失修，而至於不能用。

總而言之，中國的文化在其早期發展，雖從黃河的上游，而趨於黃河的下游，以至於海口，然而到了海口之後，雖然也越過海洋而影響於日本以至南洋各處，然而主要的，是沿着大陸而發展，而非沿着海洋而發展。

西洋的文化，卻不是這樣。在其最早的時候，從埃及的尼羅河的上游，而趨於尼羅河的

下游，以至於地中海之後，主要的是沿着海岸而發展。巴比倫希柏來的文化，都是在地中海的周圍，至於古代的希臘與羅馬那是更不待說。希臘的亞力山大雖從陸道去攻打印度，然其回程，除了陸道之外，還取海道。羅馬的朱利阿斯愷撒（Julius Caesaa），不只是沿着地中海的海岸，而征服不少的國家，而且渡了大西洋的海岸，而到英倫。到了中世紀的晚年，以至十四五世紀，與十六七世紀，葡萄牙人也好，西班牙人也好，荷蘭人也好，法國人也好，英國人以至後來的德國人也好，都是沿着海岸而向海外去發展。所以，從地理上來看，有些人以爲西方的文化是海洋的文化，而中國的文化是大陸的文化，就是這個原故。我們叫西方的文化爲西洋的文化，我們叫日本的文化爲東洋的文化，這都是與海洋有了多少關係。然而我們叫中國的文化的時候，我們却說爲中原的文化，所謂中原的文化，就是指着陸地而言的。西方的文化，叫爲西洋的文化，是沒有疑義的。至於東方的文化，本來是以中國的文化爲主體，然而所謂東洋的文化，却只是指着日本的文化，雖則日本的文化主要也是淵源於中國。中國文化之所以不稱東洋文化，而稱爲東方文化，也是很值得我們所注意的。

也許有人懷疑我們把中國的文化當爲東方的文化的主體，因爲他們以爲在東方的文化的圈圍之內，除了中國的文化是一種主流之外，還有印度的文化。這也是東方的文化的主流之一。我們以爲印度的文化，在東方的文化，雖然佔了很重要的地位，然而不只在地理上，印度是介於東方與西方之間，而且在文化上，也是東西文化的支流的地方。印度的語言，是偏於西方

的，而印度的宗教，是偏於東方的。近來有人，以爲基督教的教徒在很早的時候，就到印度傳教，而且有人以爲佛教，曾受過基督教的影響，而始生長的。我們不欲在這裏討論這些問題，我們只要注意，印度的語言，既是偏於西方系統的語言，而印度的佛教的思想，却可以說是與了我國的老莊思想，有了根本相同之處。至於有人以爲印度佛教是淵源於老家，也是一個疑問。而且，佛教既爲印度文化的特色，佛教思想，不只與老莊的思想，有了根本相同之處，而且佛教在中國，尤爲興盛。此外，輕視物質生活，而重視精神的，都爲印度與中國的文化的共同之點。所以，印度的文化，雖然有了像西方的文化的特性，而尤其是語言方面，然而主要的性質，是東方的。這也可以說是中國的。因爲印度的文化的要素，可以在中國的文化中找出來，而中國的文化的好多要素，如孔子的思想，却未必能在印度的文化中找出來。所以，我們在大致上，可說中國的文化爲東方文化的代表。

中國的文化，主要的既在大陸上發展，中國的文化，除了有了大海的阻隔之外，又有沙漠與高山的阻隔。在西北一帶，多爲沙漠之地，而在西南一帶，多爲山嶺之區。喜馬拉雅山固使中國的西南之於印度的交通困難，蒙古新疆各處的沙漠，又使中國的西北之於俄羅斯與所謂近東的交通困難。結果是在中國的文化，自成一個圈圍，自成一個系統，自成一種格式。

反之，在西洋，其文化的策源地，雖始於埃及，然而環着地中海的左近的地方，地勢既並不像中國，自成一圈圍，又不像中國有了北方的平原，成爲一種文化的中心。各地方有了各地

方的特性，加以此種族上的差異，政團上的不同，不只使埃及的文化，不同於巴比倫的文化，不只使巴比倫的文化，不同於希伯來的文化，不只使希伯來的文化，不同於希臘的文化，就是希臘也與羅馬的文化，有了不同之處。其實，就是在古代希臘人的世界中，雅典的文化之於斯巴達的文化，也有不同之處。在中國只有在春秋戰國的時代，在文化上，表現了不少的因地理各異而不同的現象。然就是在這個時期，主要的只是思想方面是這樣，至於文化的其他方面，却少有很大的差異。自秦漢統一以後連了思想上的差異，也逐漸的趨於一統。

西洋文化，雖策源於埃及，然而西洋的古代文化的中心，却不能說是在埃及。埃及文化，是自成一個中心。此外，如巴比倫與希伯來的文化都各自成爲一個中心。同樣，希臘與羅馬的文化，也各自成爲一個中心。這不能不說是與地理的環境，有了關係的。至於中國，假使有唐堯的時代的話，自唐、虞、夏、商、周，以至秦、漢文化的中心，大致上是在所謂北方的平原，這就是中州，或中原。在地理上的中心，既少有變更，在文化的系統，又比較單調。反之，西洋是因爲地理上的差異，中心固是不同，文化的系統，也是各異。埃及、巴比倫的文化雖是影響於希臘的文化，然而希臘的文化却自成爲系統。至於希伯來的文化，雖也受了埃及的以至巴比倫的文化的影響，然而希伯來的文化，也是自成爲一個系統的。同樣，羅馬的文化，雖大受了希臘的文化的影響，然在其政治、法律、軍事、以及其物質方面，却與希臘大不相同，而也自成一個中心。至於中世紀的文化，雖處處趨於單調，可是中世紀的文化的較遠與間

接的來源，雖也與了埃及巴比倫有了多少的關係，然其較近與直接的要素，却是希臘羅馬與希伯來三種文化的混合的東西。

不但這樣，因爲中國文化是在大陸上發展；而這個大陸又因爲山海沙漠的間隔，所以變來變去，大致上，變不出這個圈子，所以易於停滯。西洋的文化，因爲主要的是向海岸與海外發展，所以與外間的文化接觸的機會較多，使其文化所包含的成分，較爲豐富，所以易於演變。因爲易於停滯，所以往往落後，因爲易於演變，所以易於進步。

而且，在圍着中國而尤其是漢族這個文化的圈圍左近的各種文化，如蒙古、如西藏、如滿洲、如高麗、如安南、如緬甸、以至南洋各處，與日本的文化，大致上，都不若中國的文化的程度之高。中國文化，不只成爲東方文化的中心，而且成爲東方文化的高峯。結果是使中國人不只易於自足，而且易於自誇，自足自誇，是文化進步的很大的阻力。

反之，在西洋，因爲文化的中心，既不是永遠在一個地方，各處的文化，有其特殊之處，高低之分，雖非沒有，然而因爲文化的重心的不同，與種類的複雜，互相仿效，互相競爭，結果是易於變化，易於進步。

這是由於地理上的關係，也是由是文化上的因素。在文化的初期發展的時候，地理上的因素的作用，是很大的。但是文化愈進步，則地理上的因素的作用，愈爲減少，而文化上的因素的影響，較爲重要。這一點，我們在上面已經詳爲解釋，這裏只好從略罷。

其實，我們在上面所注重的雖然是地理環境，對於東西文化的影響，但是文化本身的作用，也已提及。我們現在要特別注重於這方面的解釋。

從中國的文化來看，我們可以說，內容是較爲單調的。我們上面已經指出，自所謂堯、舜、夏、商、周以來，我們的文化，是自成一個系統的。外來的文化，對於中國的文化，既少有影響，中國內部的文化，到了周朝的初期，大致上，規模也已具備。周公成爲這種傳統文化的代表人物。在春秋戰國的時代，在思想方面，雖有了九流十家，百家爭鳴，然若詳細的考究起來，大家不只不有了向前直進的觀念，而且都有了復古的趨向。老莊以至法家希望復回最古的自然世界，孔孟以至墨子主張復回堯舜的時代。至於其他各家，如雜家之流，不外是拾了老莊孔墨的餘緒。這種復古思想，不只是有了落後的危險，簡直是趨於退化的途徑。

同時，各家的思想，都偏重於精神的文化，而忽略了物質的生活。老莊固是這樣，孔墨也是這樣。其實，他們多數，不只是忽略了物質文化，而且反對物質的文化。管子所謂「衣食足而知榮辱，倉廩實而知禮義」，孔孟固看不起他，一般人也以爲這是霸道，而非王道。何況，在骨子裏，管子也脫不了中國的傳統思想，而並不極力去提倡物質的生活。

從文化的社會方面來看，政制是一樣的單調。帝王，諸侯，代代差不多一樣。自秦漢以後，孔家的思想，得了專制君主把牠作法寶，專制與孔教，正像輔車相依，所以二千多年來，朝代雖不知換了多少，政體始終如一。

不變的政體，再加上數千年來的不變家族制度，為其基礎，更使政制不易變換。家是國之本，君主是人民的父母。家與國在範圍上雖是不同，在治理的原則上，却是一樣。在家要孝，在國要忠，然而「忠臣多出孝子之門」，所以治家的方法，是可以應用於治國。天子或國君之治天下，正像父親之治家。所以要先齊家而后治國，國治而后天下平。

一貫的社會制度，加上復回皇古的思想，再加了排斥物質的文化，結果是使中國，不只其文化的內容，至為單調，就是在其時間的發展上，也是往往停滯，往往落後。所謂九流十家，所謂百家爭鳴，還是在天生天子，復古念頭，與蔑視物質的圈子裏打官司。不管誰勝誰敗，天生天子，復古念頭，與蔑視物質，是照樣的不變。黑格兒在其歷史哲學演講裏所以說，以往的中國，就是現在的中國，現在的中國，也就是以往的中國，就是這個原故。因為中國文化，數千年來，大致上，少有變化，所以數千年來，大致上，也是一樣。

若再從我國的文化，在空間上的發展來看，除了中國本部與過去的日本安南的一部分之外，雖也遠播他邦，然而始終沒有成為他們的文化的主流。比方，在元明之間，中國文化，也曾傳播到暹羅，而且有了相當的影響，然暹羅文化的主流，始終是來自印度。至於南洋其他各處，我們雖然有了那麼多的華僑，但是中國文化之影響於這些地方的，是微乎其微。

在歐洲，中國蠶絲，據說在希臘時已從中國傳入羅馬。羅馬人且自養蠶抽絲，然在整個希臘與羅馬的文化，並沒有多大影響。元朝西征的時候，印刷、火藥、指南針，對於西洋近代文

化的發展上，有過很大的功勞，印刷使智識普遍，火藥打倒封建勢力，指南針指示遠程航海，然而這些東西，只能說是推進西洋近代的文化的一些工具，他在西洋文化的本身上，也並非主要的要素。在十七八世紀的時候，因爲東西海道已通，西洋教士之在中國的，曾盡力去介紹中國的孔老的思想，建築的樣式，園林的佈置，以及其他的好東西。在某個時期及某地方中，這些思想與這些東西，對於西洋文化，也有不少的影響，然而這也不外是局部的，或某一方面的，在西洋整個文化上，算不得爲一種主流。而且，在時間上，其影響既多只是曇花一現，在空間上，更少普遍。自然的，有了不少這些思想，或這些東西，已融化在西洋的思想或東西裏，可是在日新月異的西洋的文化裏，經過多少時間之後，原來的面目，很不容易看出來。

上面是從中國的文化的內容以及其在時間上與空間上的發展來說。我們從西洋的文化的內容，及其在時間上與空間上的發展來看，那麼我們就能了然，這兩者在這幾方面上，都不相同。

從西洋的文化的內容來看，文字始於埃及巴比倫。希臘的文字，也有採自外來。希臘除了倫理的思想之外，在哲學上，在政治學上，在生物學上，而特別在幾何上，與在建築方面，有了很大的貢獻。希伯來人的宗教之對於西洋文化的影響，是用不着說的，羅馬人的法律、軍事、帝國，與道路都是羅馬文化的特色。這是古代的西洋的文化，這也是整個西洋文化的基

礎。

有好多人，以爲我們的春秋戰國時代的文化，可以與西洋古代的文化相比美。我們以爲這種看法，只是表面的觀察，而非深刻的見解。比方，人們往往以爲孔家的思想之於柏拉圖的思想，有了好多類似之處，然而凡是把論語與共和國來相比較的人們，總能明白，無論在方法上，或在思想的本身上，前者都不及後者。柏拉圖的理想國，是否得當，這是別一個問題，然從其思想本身來看，他想得很深微，與孔子之實用道德，很不相同。至於方法方面，柏拉圖之解釋各種問題，有條不紊，比之孔子的東一句，西一句，不只缺乏系統，往往不相連接。其差異之處，更不待說了。

至如亞里士多德的政治學與歐几里的幾何學那樣精密，那是在中國的著作中所沒有的了。墨子有宗教的傾向，但是墨家始終不能發展爲一種宗教。基督教不只爲成歐洲文化的要素，而且成爲世界上力量最大的宗教。基督教不只是期望來世，而且改造現世。這是一個有理想的宗教，也是注重於實際生活的宗教。既不像佛教之只顧來生，又不像我們的道教之流爲鄙陋。

至於羅馬的法律、軍事、帝國、道路之不下於我國古代的，也是很爲顯明的。其實，比方，羅馬的法律，直到現在，還是西洋法律中的重要部分。我們知道，在羅馬的時代，除了羅馬人自己的民法之外，還有一種普通法，這就是羅馬人的 Jus Gentium ，與 Jus Naturale 。

這種法律，是應用於羅馬所征服的各地方的，而其來源，是從各地方不同的風俗習慣中，找出相同的原則。近代人之所以把這種法律，當於國際公法的淵源，就是這個原故。所以羅馬人，除了固有的法律之外，又盡量去採納其所征服的民族的法律，而發展了一種普遍化與「世界化」的法律。這種法律，不只在所謂拉丁國家的法律中，佔了重要的地位，就是，比方，在德國以及其他的好多國家的法律上，也佔了重要的地位。一百年前的德國的著名法律學者薩文宜（Savigny）曾著了好幾本書叫作現代的羅馬（Heutigon Romich Recht），目的無非是證明在現代的法律中，羅馬法是佔了很重要的地位。其實，在歐洲的法律系統，羅馬法不只是較古的法律，而且較為重要的法律。

又如，羅馬的道路，有了不少是成為近代的路基，也可見得他們在物質文化方面的貢獻。而況，羅馬人除了採納歐洲各處的文化之外，對於近東遠東的文化，也設法去採取。我們已經指出，中國的蠶絲，在希臘時代好像已經傳入歐洲，據近代史家的研究，羅馬人不只用了中國的絲布，而且效法中國去養蠶以抽絲。

總而言之，在羅馬的文化裏，成分是很為豐富的。希臘文化的要素，如學術、如藝術，以至好多日常生活的方式，可以在這裏找出來，是用不着說的。就是希臘以外的好多民族以至遠東的中國的文化，都可以在這裏找出來。所以羅馬時代的文化，既不同於希臘時代的文化，希臘時代的文化，又不同於希伯來巴比倫以及埃及的文化。下一代採取了上一代的文化之外，又

採取其同時代中的不同的文化。內容既包含很多，彈性也較大。結果不只是外來的文化，更易於接受，就是內部的變化，也易於產生。

所以西洋古代的文化，不只在其本質上，已有很多的特性(Traits)，是超越於中國古代的文化，就是在其發展的局勢與可能性，也較優與較大於後者。

至於西洋的中世紀，是歷史家所目爲黑暗的時代。基督教會，慢慢的發展起來，其信徒在羅馬的時代，所要求的是信仰自由，希望政府不要以政治的力量，去壓迫他們。到了後來，羅馬皇帝也信了這種宗教之後，政府不只不像以前去壓迫基督教，而且成爲這個宗教的保護者。然而教父得寸思尺，他們最初要求教會獨立，然而所謂教會獨立，乃教會不受政治的管理。而且所謂教會不受政治的管理，並非教會不管政治。在理論上，教會所管的事情是神聖的事情，政府所管的事情是世俗的事情，管神聖的事情的人們，不一定去管世俗的事情，然而前者是比較後者爲重要，因爲前者是上帝的直接代表，而後者是上帝的間接代表。前者是像太陽，後者是像月光。月光的光，是由太陽而來，所以皇帝的權，也是由教皇而來。這種理論，一經提倡，就使教會拚命去爭奪政權，以至其他一切的權利。教會的勢力，在中世紀之所以澎漲，是由於這種理論。結果是使中世紀的文化，變爲基督教化。結果是使了一切與基督教義相反的理論與作法，以及文化的各方面，都在排斥之類。結果是使中世紀的文化，有了停滯的趨勢，有了單調的色彩。中世紀之所以叫爲黑暗時代，也是這個原故。

因此之故，又有些人以爲西洋的中世紀的情勢，正像中國在秦漢以後的情勢。因爲在後者的文化裏，孔教與政治互相利用，互相維持，使中國的文化，趨於停滯，趨於單調。然而這種看法，也只是片面的看法，而非深刻的觀察。因爲中世紀的文化，雖然趨於停滯，趨於單調，但是其所繼承的希臘羅馬的文化的成分，既是很爲豐富，而基督教本身，又是一種外來的宗教，使在希臘羅馬的文化的遺產中，又增加了一種新要素。中世紀的文化，在一方面看起來，雖是停滯，雖是單調，從別方面看起來，却是一種混合文化，却是一個過渡時期。

我說，這是一種混合文化，因爲基督教會，不只是築在羅馬帝國的基礎之上，而且染了不少的希臘色彩。世界的教會，是羅馬帝國的後身，而理想的天國，又是柏拉圖的理想國的反射。照耶穌自己看起來，他的理想國，是在天上。所謂「彼得的事情，給與彼得、愷撒的事情給與愷撒」，已經有了俗心，然而中世紀的教父，還要彼得去管愷撒的事情，結果是在悠悠長期的中世紀裏，宗教與政治是往往處於衝突的地位。在九、十與，十一世紀的時候，教會的權力，好像是駕了政府的權力之上，然而兩者始終對立而不像孔教之於專制君主，那樣如膠如水互相利用。

事實上，所謂世俗的事情，與神聖的事情，是不易，而且不能分開的。然而理論上，要加以分開，那麼在施行上，是免不了好多糾紛的。然而也正是爲了有了很多的糾紛與不斷的衝突，中世紀的文化，也可以說是一種過渡時期的文化。因爲這個文化，並不很停滯，並不很單

調，正是待着機會而趨於一種新局面。反之，在我們的中古文化，——這就是秦漢以後的文化，愈來愈停滯，愈來愈單調，本身的彈性既很少，外來力量又沒有。就是有了，也不易波動。所以，從這兩種文化的實質，而尤其是物質方面來看，中國的中古文化，雖未必是低於西洋的中古文化，然而在其發展的局勢上，與可能性上，前者却遠比不及後者。

到了元朝西侵與十字軍東征的時代，東方——所謂近東與遠東的文化，又趨入西洋，給與西洋文化發展的新工具，給與西洋文化發展的新刺激。再加以文藝復興的運動，這就是復回希臘那種探求眞理與研究自然的精神，因而引起宗教的改革，以至於政治的革命，與科學的發明，使西洋的文化，又踏入一個新時代。這個時代，一經開始，西洋的文化的發展，是日新月異，愈進愈速，而成爲現代的西洋文化。

所以，我們若從西洋的文化，在時間上的發展來說，不只在文化實質上，與成分上，我們比不上西洋，就是在發展的局勢上，與可能性上，我們也比不上西洋。所以不只在東西海道未通之前，不只在鴉片戰爭之前，以至在滿清未倒之前，我們比不上西洋，就是民國以後，以至於今，我們還是落後，這是史實，這是我們所不能否認的史實。

因爲西洋的文化，彈性較大，易於演變，易於進步，所以也易於接受外來的文化。其實，西洋文化的彈性之所以較大，所以易於演變，易於進步，也是由於西洋人，願意接受外來的文化，這也是史實，這也是我們所不能否認的史實。因此之故，在西洋文化的發展的歷史上，我

們不只可以找出好多古代各種的文化的成分，而且可以找出世界各處的文化的要素。從這方面來看，現代西洋文化，又可以代表世界的文化。埃及的文化遺產，巴比倫的文化的特性，希臘的文化的精神，羅馬的文化的要素，希伯來的文化的要義，中國的文化的成分，以至美洲的薯子，南洋的香料與樹膠，舉不勝舉的好多種文化裏的東西，都可以在這個文化裏找出來。從歷史的眼光去看，這是世界文化的博物院，從文化內容方面來看，這是世界文化的總匯。我所以說，現代西洋文化，可以代表世界文化，就是這個原故。

然而我們也得指出，西洋人雖然容納古今世界各處的好多文化的要素，然而他們並不滿足於這些文化。他們用了中國的絲布，仿效中國養蠶的方法，抽絲織布，還不滿意，而要改良蠶種，改良絲質，改良絲色。但是，他們還不滿意，而必要用化學的方法去製作人造絲。

他們對於蠶絲，固是這樣，他們對於人家的文化的其他方面，也是這樣。結果是以蠶絲著名的中國，到了現在不只要去西洋，學習製作人造絲的方法。在我們的農學院或蠶絲學校裏，也要請洋人或留洋學生去用西洋的方法，來改良蠶種，用西洋的機器去抽取蠶絲。蠶絲固是如此，別的東西，也是如此。

從這方面來看，西洋現代的文化，不只是世界上最進步的文化，而且是趨爲世界的文化。這就是我們所要說的空間上的西洋文化的發展的趨勢。

我們對於這點，當在別處，加以比較詳細的敍述，在這裏只能簡單的說明。

西洋文化的發源地，本在地中海的沿岸。自哥崙布發現新大陸之後，美洲逐漸的變爲西洋文化的範圍。所以現在所說的西洋文化，是指着歐美的文化，就是這個原故。其實，歐洲文化的中心，在古代固是位於地中海沿岸各處，自中世紀以後，已逐漸的在大西洋的沿岸，與英倫各處而發展。現在且有趨於美洲而尤其是美國的趨勢。

自俄羅斯的大彼得帝極力提倡歐化之後，俄國除了歐洲的部分之外，亞洲的部分，也逐漸的西化起來。這是從大陸而輸入亞洲的西洋文化。從海道方面，自東西海道溝通之後，亞洲的國家，除了中國日本與暹羅之外，都變爲西洋的國家的殖民地。殖民地是被迫而西化的。比方，安南無論在文化的物質方面，或社會方面，或精神方面，都被迫而西化。連了安南的文字，也由中文而改爲羅馬字母。這種被迫而西化的結果，是否一件好事，是一個問題，然而這是一個事實，而且西化之後，要想復回安南的固有的文化，却又是一件不可能的事情。

日本與暹羅，都因爲本來沒有所謂固有的文化，故其採納西洋的文化，也比較容易。中國雖因了固有的文化的惰性很強，而不易去接受這種文化。但是，無論是日本也好，暹羅也好，就是中國也好，自從與西洋文化接觸之後，西化的程度愈來愈深，日本與暹羅在物質方面的西化，從來沒有疑問。假使這次戰敗之後，同盟國既迫其施行民主制度，改變教育方針，那麼這兩個國家之愈趨於西化，也是無可疑的。至於中國，經過這次抗戰之後，也愈覺得非努力西化，是不足以圖存的。

所以在亞洲的各民族，無論是被迫西化，或是自動西化，無論很快西化，或是較遲西化，其趨於西化的途徑，却是一樣。

此外，在非洲北部的國家，像埃及雖爲歐洲文化的策源地，然而現在也不能不努力去接受歐洲的現代的文化。開羅波特薩依德（Port Said）等城市，固已西化，其鄉村也逐漸的西化。南部的南菲聯邦操在英人之手，用不着說。中部的好多地方，被了歐人所瓜分，也是被迫而趨於西化。

又如澳大利洲、紐西蘭羣島，已逐漸的像美洲一樣成爲西洋文化的圈圍。儘管有了不少的土人，拚命去保留其固有的文化，然其結果，恐怕若不像美國的黑人完全去接受西洋文化，必定是像美國的印第安人，不只其文化不易保存，就連了種族，也要逐漸的消滅啊。

這樣看起來，西洋文化豈不是成爲世界的文化嗎？

西洋文化成爲世界文化，那麼所謂東西文化之分，豈又不是成爲空洞的名詞，或是成爲陳迹的概念嗎？

我們以爲東方文化與西方文化這兩個名詞，不只含有地理上的意義，不只有了歷史上的作用，而且有了種族上的的分別。東方文化，也有了東方人的文化的意義，而西方文化，也有了西方人的文化的意義。至如說中國的文化，除了種族的意義之外，還有了政治集團的意義。除了我們根本上，就打消了東方與西方這種概念；所謂東方文化與西方文化這些名詞，還可以存

在。假使西洋人能把世界各處的文化，接納起來，而加以改良，使其進步，而成爲西洋的文化，那麼東方人，若對於西洋的文化，而加以模仿，加以創造，使其日新月異，使其凌駕西洋，那麼這個文化，還可以叫作東方的文化。自然的，這個東方的文化，是異於過去以至現在的東方的文化，但是文化本來是人爲的變化的。東方人的祖宗，在四千年前的茹毛飲血，穴居野處，結繩以記事的文化，也與二千年前的祖宗的文化有了很大的差異。然而兩者都是東方的文化。那麼今後的東方人，若能改造了現代的西洋文化，而繼長增高，雖是爲了整個世界造幸福，也是東方的光榮。有了東方，也必有西方。西方文化可以成爲世界的文化，將來的東方的文化，無疑的也是世界的文化。

第八章　南方與北方

在文化的發展的方向一章裏，我們已經指出，文化的發展的方向，有些是自南而北，有些是自北而南。自南而北的最好的例子，是西洋的文化。自北而南的最好的例子，是中國的文化。這兩種的文化的發展，都與地理的環境，有了關係，但在文化發展到較高的程度，這種地理的環境作用，也因之而減少。

我們已經說過，在西洋文化發生於埃及，而傳播到地中海的沿岸各處。但其方向大致上是向北的。繼埃及的文化而發展的，是巴比倫。繼巴比倫的文化而發展的，是希臘。羅馬文化繼希臘的文化而發展，其文化的發展的範圍，雖與帝國的領土的範圍是一樣，然而在以羅馬爲中心而趨向各方的發展的歷程之中，向北發展，是一件很爲顯明的事情。到了中世紀的時候，這個文化更向北部發展。英法而尤其是後者，在中世紀的末葉，已成爲歐洲文化的一個中心。此後，荷蘭德國也逐漸的在歐洲的文化中，佔了很重要的地位。至於近代的斯干的那維亞(Scandinavia)各國的文化的發展，而尤其是俄羅斯在近代的文化上所佔的地位的逐漸重要，尤足證文化的發展，是愈往極北的方向了。

文化的發展，是由南方而趨於北方。這是因爲南方的氣候炎熱，物產富。在文化發展的初

期，人類是要依賴好多自然物產以生活。但是文化發展的程度愈高，則人類對於征服自然的環境的智識和經驗愈多，故雖寒冷與天然物產較少的地方，也可以利用其智識與經驗，去耕植畜牧以及發展工商業。

反過來看，在中國，其文化的發源，既在西北，逐漸沿黃河而趨於西南，在周時以至秦漢文化的中心，乃在北方。這就是黃河的流域。五胡亂華之後，晉室南遷，中國文化，逐漸向南發展，長江流域變爲中國文化的中心。南宋以後，這個文化愈往南趨，珠江流域也發達起來。而且在極南的安南，已受中國文化的不少影響。

我每以爲，假使在明末清初以後，西洋勢力，若不逐漸普遍於南洋各處，說不定數百年來，南洋一帶，也要深染了中國文化的濃厚色彩。而況，事實上，安南因曾已變爲中國文化的支流，暹羅在這個時期內，也受了不少的中國文化的影響。我們試回想，在明末清初的時候，貴州、雲南、廣西的好多地方，尙爲土著文化的區域。現在則差不多到處都爲漢族文化所陶染，就能明白在中國的文化從北向南發展的歷程中，凡在南方各處的文化的程度之低於中國的，必抵不住了中國的文化，而往往爲了後者所征服。可是自明末清初以後，西洋勢力，趨到南洋各處，結果是中國文化，不只不能再從安南而南趨，而且連了安南的中國文化，却因西洋文化的東漸，而趨於衰落。

然而就中國本部來說，文化的由北趨南，已很顯明，而其所以致此者，也未嘗沒有地理環

境的作用。原來北方，不只苦寒，而且沙漠又多。中國文化既發源於西北，中國民族是因了南部的土地肥美而南趨。中國民族——漢族自開闢黃河流域之後，不只少有向北發展的企圖，而且設法去作消極的固守南部的工作。萬里長城，是中國的最大工程之一，然其目的是固守北方的邊疆，以免北邊的匈奴或其他的民族的侵入。其實，匈奴與其他的民族的南侵，也可以說是被了長城以內的土地較好的引誘，禦北狄而征南蠻，這雖是中國的有史以來的一貫政策，然而中國文化之向南發展，也可以說是由於南方天然的豐富物產所引誘。

然而漢族固愈趨愈南，而使其文化向南發展，北方的匈奴胡人也不斷的向南推進。周秦時代的外族之內侵，固不待說，漢時外族也不斷的南來。霍去病北征與蘇武出使匈奴，以至漢室與匈奴和親，都可以說是想阻止他們南來，並沒有向北發展的野心。至於張騫與班超之出使西域，也非積極的去想侵佔這些地方，而乃消極的去安定外族，以免其擾亂中國。所以，不只漢族是向南發展，北方的外族，也是向南發展。

中國雖築了萬里長城去防禦外族的南侵，但是在歷史上，外族之南侵中國，而佔據中國一部分或全部的，却不只是一次，而是好幾次。五胡亂華是第一次的胡人入主中國的北部。此後如宋室的南遷，以至滅亡於蒙古，使整個中國，受了蒙古的人的統治。到了滿清一代，中國又為外族所佔據。

可是，在政治上的權力，儘管受了外族的統治，從整個文化的立場來看，外族之化中

國的程度，卻不若中國之化外族那麼利害。五胡亂華的時代，中國的北部，匈奴、羯、鮮卑、氐、羌各據地稱雄，所謂五胡十六國，大半年代不久，惟鮮卑的拓跋，統一了黃河流域，而稱魏是爲北朝，與南朝的宋相對立，享國一百四十五年。所以若從晉的南渡，以至隋朝統一，黃河流域，受外人統治者，二百七十餘年。

在這個時期裏，外族不只多受中國的文化的影響，就是在血統上，漢胡混血的人們，也不知多少。

然而，同時在中國北部的固有文化，也受胡人的文化的不少影響。使北方的文化，不是純粹的中國文化，而雜了不少的胡化。而況，數百年後，又有宋室南遷。北方除了政治上受了外族的統治外，中國文化的其他方面，也受了很大的影響。蒙古入主中國以後，還稱南宋的人民爲南人，同時，又稱住在河南，山東的漢人爲漢人。除了他們自稱爲蒙古人，又稱西域各種人爲色目。蒙古人居首，色目次之，而南人漢人爲最下。南人漢人不只不能作正官，而且不得挾弓矢。在元朝一代中，不是蒙古人作宰相的，只有史天澤與賀惟一兩個人。南人沒有一個。南人在政治上，既沒有什麼地位，在文化的其他方面，也少有建樹。元朝統治中國，只有八十餘年。到了清代，外族入主中國又有二百六十餘年。

外族之侵入中國，既自北而南，而且在晉與宋的時代，北方爲了外族所據，北方所受外族的壓迫，比之南方尤爲厲害。此外，在外族南侵的初期，北方有了不少的人們，相率南遷，南

方却成爲中國固有文化的中心。杜佑通典指出永嘉之後，帝室東遷，好多學者望族，也隨之而南來，結果是使揚州各處，成爲藝文儒術所薈萃的地方。元代的最南的地方，也爲文物的中心。吳澄在其廣州學雲章閣記，所謂「今之交廣，古之鄒魯」並非完全沒有根據。

除了因政府的遷移而南來的學者望族之外，在沒有外族的南侵的時候，有了好多的政府人員，往往又因被貶而到南方的，如唐朝的李德裕，宋朝的蘇東坡。這些的人們，無論是永留南方，或是暫住這個地方，在傳播固有的文化上，也有了不少的功勞。

此外，有了好多人，是因生活被迫而到南方的。這一般人，本來不一定是受過教育的人們。但是因爲離鄉愈遠，而對於保留固有的風俗，習慣的心理却很強。好像今日在海外的華僑，有了不少到了南洋各處之後，成爲極端的守舊人物，往往在國內好多東西，早已改變，而他們却保留其已往的風習。

因此之故，在北方，既因爲外族文化的趨入而改變了中國固有的文化的本來面目，在南方却因了上面所說的各種人物的離鄉背井，而對於保存固有的文化的心理，愈爲懇切。使南方直到現在，還可以說是我國固有的文化的保留所。

我們不能否認，從一方面看起來，中國固有的文化，從北方趨到南方的時候，在南方也有了不少的外族。他們的文化與中國固有的文化接觸之後，也必互相影響。這就是說，他們的文化固深受了中國的文化的影響，中國的文化也免不了會受他們的文化的多少影響。比方，在南

方而尤其是在極南的廣東的好多不同的漢族方言裏，沒有問題的，滲了多少的南方的外族的方言。然而從別一方面看起來，中國的所謂固有的文化之在南方的，比之在北方的，必較爲純粹得多。因爲，一般人民，像我們在上面所說，離了原來的地方之後，往往有了盡力去保存其固有的文化的心理之外，政治上的勢力，也是保存文化的一種要素。我們已經指出，在北方，自晉室東遷以後，以至滿清覆滅的一千五百多年間，北方之被外族所佔據者，有了六七百年。北方的外族，而尤其像滿人雖深受中國文化的影響，而失其固有的文化，但是這些外族，既有了政治的力量，而尤其是在其佔據或是建國的初期，往往用了這種力量，在消極方面去破壞中國的文化，在積極方面，去推行其固有的文化。這不過是從外族的立場來看。若從漢族方面來看，無論在無意中或有意中，有因爲畏懼或羡慕了外族的政治權威的，更或有因爲諂媚外族而希望在政治上得到一些地位的人們，受了外族的文化的影響的，也必很多。反之，在南方，數千年來，雖也有些外族抵抗漢族的南征，然漢族從來沒有受過南方的外族的政治上的統治。所以漢族除了有了優越的文化去化他們之外，還有了政治的威權去加強這種同化的歷程。政治力量，是推動文化的一種主要力量。在北方，在外族統治之下，中國文化的其他方面，雖因較之其他民族爲優而化及外族，然而他們有了政治的權威去摧挫或壓迫，使漢族化與外族化，成爲兩種對峙的力量。政治上的優越地位，也未必能使漢族完全外族化，然而沒有政治上的力量，而只有了文化上的優越地位，也未必能使外族完全漢化。在這種情形之下，兩種文化，往往使兩

者互相衝突，與互相影響，與互相混合。至於在南方，漢族的優越的文化，再加上漢族的政治的威權，兩者相輔而行，合而爲一，外族的文化既低下，而又無政治的力量，結果只有了被了同化的一途。所謂外族被了同化的反面，就是漢族文化得以保留，或甚至往往強調的表示。在這種情形之下，只有在無意之中，或權宜之計 而採納了外族的文化的機會。然而這種機會，究竟不會太多，因爲一方面，漢人的蔑視外族人的文化的傳統思想，至爲厲害，不易接納外來的東西。一方面，離開所謂中原愈南的漢人，於有意中無意中，對於固有的文化，留戀愈般。

我們也得指出，在北方的外族統治整個中國的時候，南方也不能避免。故南方的中國固有的文化，也不能完全脫離了北方的外族的文化的影響。但是這種影響，究竟是不若北方那麼利害。因爲，一來外族統治南方的時間，比較的短。五胡亂華，完全是在北方。南宋雖是滅亡，蒙古統治南方，不僅八十餘年。滿清雖享了二百六十餘年的國運，然而滿人漢化程度最深。二來，北方外族入主中國，政治重心與國都所在，皆在北方。南方天高地遠，有了多少「日出而作，日入而息，帝力於我何有哉」的景象。三來，北方被外族侵佔的時候，而尤其是初期，不只忠臣遺老，就是志士仁人，很多逃難南方。這種人是不願受制於外族而遷移的。其反抗外族的心理既很強，而對於其固有的文化的保留的心理，也必很堅。四來，南方山川間隔，不若北方平原之交通，比較方便，在政治上，各處雖然受了外族的統治，在文化上，易於保留其固有

的面目。這種地理環境，對於文化上的作用，直到現在，在南方各處，還可以隨便的尋找出來。

上面是說明南方之所以成為中國固有的文化的保留所的原因。直到現在，南方還可以說是這種文化的保留所，雖則時勢的變遷，與新來文化的輸入，而尤其是因了這次抗戰，已使這種活的固有的文化，也正逐漸的趨於衰微。

我說，南方是固有的文化的保留所，也許會引起一些人的疑問。然而這是事實，只要我們留意到這個問題，而稍作實地的考察，便能知道。我們對於這些事實，當在他處加以較為詳細的敘述，在這裏只能略為說明。

從中國的言語方面來言，比較古的言語，可以說是直到現在，還流傳於南方，而尤其是廣東一帶。廣東的言語，無疑的是很為複雜，所謂廣話、客話、潮話、瓊話等等，不過是主要的分類而已。在中山一縣，有人說共有五十餘種方言，這是從其細徵的分別來說，然大致上，龍都一帶的方言，就與石岐的方言，完全不同。然而我們在這裏所要特別加以注意的，是在這些不同的方言中，而尤其是在廣話裏，中國固有的古音，保留得最多。所謂國語，是後來發展的，比較簡單化的言語。所以廣話不只是在時間上較古，在音韻上也較多。這是一般人所公認的事實。歐洲有了好多人類學者，往往以言語的區別去分類民族。假使這種方法是對的話，那麼像廣東的人們，當為中國較古的民族了。民族若是較古，那麼其文化的其他方面，是較古

的，是自然而然的。

從文化的精神方面來看，比方，在迷信上，南方人而尤其是廣東人，最爲迷信。神鬼之多，可以說是舉不勝舉。日、月、星、辰、山、川、木、石，以至各種動物，都是崇拜的對象。這本來是古代傳下來的迷信。而相命、風水、卜卦、巫祝，尤爲流行。

又如，崇拜祖宗的觀念，在南方也較北方爲濃厚。家中必有安放祖宗牌位的地方，用不着說，而祠堂之多，尤爲北方所少見。在一個鄉村裏，雖然爲一宗派所居住，然而宗派之中，又分支派。結果是往往在這一種的鄉村裏，不只有了一個共同的祠堂，而且有了好多個。這就是說，每一支派或分支派，都自有一個祠堂。至如好多人遷居南洋各處的，連了祖宗牌位，也放在行李中帶去。

至於思想方面，南方人而尤其是廣東人，雖然也趨於極新的方面，然而在守舊方面，也趨於極端。一般的南方僑胞之在海外的，頭腦之舊，固令人驚訝，在香港與內地的人們，有時尤爲利害。香港自民國以後，是崇拜孔教的大本營。孔教會以及好多的復古運動，都在這裏活動。在香港的學校裏，照樣的教授四書五經，而香港大學直到抗戰前數年，教授中文者，非進士舉人之流，是不易進入這個大學之門。

康有爲是維新運動的領袖，然而維新失敗以後，却成爲復古思想的領袖。他不只要保皇，而且要保孔。陳煥章曾在哥林比亞領了經濟學博士，可是多少年來的尊孔運動，是由他促進。

在中國奔走這種運動，還不算數，他還跑到西洋，宣傳孔道。在倫敦，在孔子生日的日子，他還設起祭台，穿起古服，跪拜孔像，朗誦祝文。並且請了不少外國朋友，參加慶祝。至於辜鴻銘的思想與行爲的守舊，那更不待說了。

又如，北伐成功以後，在中央的政府人員之提倡讀經尊孔者，雖不乏人，然而通令學校讀經，湖南的何鍵最先實行，至於祀孔之最先的，要算廣東的陳濟棠。陳濟棠除了尊孔與下令學校讀經之外，還創辦學海書院。在某一個時期裏，廣東的復古思潮眞是如潮如湧，胡適之要在中山大學講演，因被禁止，一些的維新思想，也被擯斥。

從文化的社會方面來看，家族是中國數千年來的社會的基礎。可是家族觀念最濃厚的地方，固是在南方，家庭的組織較完密的地方，也是在南方。我們已指出在南方，而尤其是廣東的祠堂之多，祠堂不只往往就是學校，而且是好多社會的活動的中心。祠堂是崇拜祖宗的地方，在以往，也可以說是一族的法庭。族人有了什麼糾紛，多數是由祠堂去處理，以至懲罰。所謂「家醜不外揚」就是「族醜不外揚」。然而因爲家族的觀念，很爲濃厚，家族的組織，很爲完密，家族變爲社會上的最重要的團體。其實，一個家族幾乎等於一個國家。因爲族鬭在廣東也成爲一種普遍的現象，所謂異姓相仇恨，大姓壓小姓，都可以說是家族主義的結果罷。

又如，有人調查廣東的土地，以爲有了一半以上是祖田。這就是在了宗祠之手。這些統

計，未必確實，然而廣東的祠田之多，是沒有可疑的。再如在城市裏的街道，在北方有叫爲胡同，而在南方的好多地方，卻叫爲「里」。我們知道，里是古代傳下來的名詞。

從文化的物質方面來看，據說現在苗黎各種人民所穿的衣裙，也是我們的古裝。貴州各處婦女，頭上所包的白巾，也是漢代的遺風。而襁負小孩的方法，在貴州雲南廣西廣東，隨處可見。古代燕趙的慷慨悲歌之士，喜吃狗肉之風，至今尙留傳於南方。據說連了在廣東有些地方所製的臘鼠，也是古代的吃法。又如，在建築方面，據人們的觀察，在廣東各處所建築的祠堂，是最能代表中國的固有的屋宇的式樣。

這不過只是隨便的舉出一些例子，去說明所謂中國固有文化，或舊的文化，有了很多在北方，已經找不出來，而卻可以在南方看見。孔子所謂「禮失而求諸野」是與這裏所說的固有文化，是有關係的。雖然我們也得指出，在歷史上，因爲北方屢受外族的侵據，中國固有文化，在北方的，不只是失了，而可以求之於南方，而且，事實上，南方卻成爲固有的文化的中心。所以這些文化，直到現在，還是活的文化，而非死的文化。我所以說南方爲固有文化或舊的文化的保留所，也就是這個意思。

不但這樣，從文化的立場來說，中國的南方，不只是中國舊的文化的保留所，而且也可以說是中國的新的文化的策源地。

南方之所以成爲新的文化的策源地，是與地理的環境，有了多少的關係。我們知道，中西海

道的溝通，是在十六世紀的初年，而西洋人之來中國最先的，也是在南方。自明末清初以至鴉片戰敗的三百餘年，西洋人的蹤跡，雖不只限於南方，然而西洋人的船舶之到中國，而與中國通商或接觸口岸，差不多是完全是在南方。福建的泉州，而尤其是廣東的廣州與澳門，是中西交通的樞紐。澳門自明末以後，就爲葡萄牙人所盤據。後來中國政府且租讓給與葡人，而成爲東方的西洋人的聚居的一個重要的大本營。廣州則爲西洋人進入中國的主要目的地。在西洋人來從海道直接來中國之前，已爲中外交通的口岸。自西洋人到了廣東之後，又成爲中西交通的重鎮。而且，在閉關政策盛行的時代，廣州成爲法律上的唯一的中外通商的區域。自鴉片戰爭以後，香港割讓於英國，在很短的時間中，這個地方，不只成爲中國與西洋的交通的要點，而且成爲東西與西洋的交通的要域。西洋人之從海道到中國的，是由中國的南方而到北方，南方既成爲中西交通的要衝之地，而數百年來，又因中國的閉關政策，而使南方壟斷了中西交通的樞紐，結果是南方又成爲新的文化輸入中國的最先而最重要的區域。

因爲南方，而尤其是廣東是西洋人進入中國的最先的區域，與必經的地方，西洋人之在中國的，在中西交通的早期，也以南方爲最多。其實，在某一個時期裏，西洋人只能在南方的一個地方居住。嘉慶廣州尤爲洋人來得最先與住得最多的地方。我們知道，有的時候，在中國境內，這就是連了廣州在內，是不准西洋人居留的。然而因爲澳門是租讓於葡人，這個地方，自明末以後，不斷的有了很多的洋人。從澳門到廣州雖有不少途程，可是澳門乃屬於廣東中山

的地方，不只由水道到內地，至爲容易，就是由陸道入內地，尤爲容易。所以儘管政府通令不准西洋人混入內地，西洋人照舊的可以從澳門以至其他各處進入。所以事實上，自中西海道溝通之後，西洋人可以說是沒有間斷的進入中國。

西洋人之來中國的，在其初期，若非商人，就是教士。至於西洋各國所派的使者，人數既不多，來的次數也有限。商人的行動，範圍既差不多完全在南方，其所影響於中國文化的，主要是在物質文化的方面。西洋貨品的輸入，不只逐漸使了國人非用不可，而且逐漸使了國人覺得這些東西，應由國人自行製造，以資應用。新式商業與工業之所以發展，是與西洋的商人與商品之來中國，有了密切的關係。

然而從中國的新文化方面來看，在其早期發展上，西洋教士所出的力量，至爲重要。西洋教士之來中國的，在明末清初以至十九世紀的初年，全爲天主教徒。自十九世紀初年以後，新教徒乃源源而來。前者的主要人物爲利瑪竇，後者的主要人物爲馬禮遜。他們來中國，目的是宣傳宗教——基督教，而其進入最先的地方，是在南方。利瑪竇未赴北京之前，已在廣東住了十九年，其住肇慶的時間最久。他對於中國文化上的影響最大的，雖在最後住在北京的十年中，然而他之所以致此者，未始不因其在南方有了十年的預備工作——學習好了中國的語言，結交了不少中國的人士，使後來在北京的工作，得以順利進行。至於馬禮遜平生的工作，都在南方，雖則新教之發展，是很快的由南方而趨於北方。

除了西洋人之最先與多在南方之外，國人之到外洋者，在中西交通的初期，也以南方人爲最多。大致的說，國人之致外洋的，可分爲兩類：一爲海外華僑，一爲留洋學生。西洋天主教徒在其早年在華傳教的時候，有時也派國人之信教者到西洋學習神學。鄭瑪諾就是一個例子。他是廣東人，此外如在十九世紀的福建的沈福宗，在十八世紀的廣東的楊高，也到過歐洲留學。但是最能使我們注意的，是黃勝黃寬與容閎這三位，是在一八四八年赴美國留學，他們都是廣東人，而且是近代中國留學生的先鋒。容閎後來且提議派送大批學生赴美求學，所以從一八七二年至七五年間，政府共派了一百二十位學生到美國。這是空前的事情。然而這一批的學生之中，百分之九十以上，是南方人。這些留洋學生，以及後來的好多留洋學生，可以說是中國新文化的推動的主要人物。

至於海外華僑之所以到海外，目的雖是謀生，但是因爲他們所到的地方，無論在直接上，或在間接上，都與西洋文化有了接觸的機會，因而無論在直接上，或間接上，也與中國的新文化的發展，有了多少的關係。而尤其是在中國的新式經濟事業，與政治革新上，有了密切的關係。華僑之在歐洲或美洲的，雖有直接機會去觀察西洋文化，可是在歐洲與美洲的華僑，人數較少。其人數最多的，爲南洋一帶。南洋一帶的文化，這就是土人的文化，不只是比不上西洋的文化，也比不上中國的文化。然自西洋人東來之後，南洋不只是首當其衝，而且除了暹羅以外，所有各處，就爲西洋人所佔據，而變爲西洋的殖民地。西洋人佔了南洋之後，西洋人不只

無意中輸入了很多的西洋文化，而且有意的推廣其自巳的文化。使南洋各處，慢慢的西化起來。比方，安南文化的其他方面之西化，固不待說，就是文字，也西化起來。這就是一個顯明的例子。華僑之在南洋的，有了千萬以上，南洋旣是被迫而接受外來的新文化，華僑在直接上，或間接上，都受了影響。人們說華僑爲革命之母，也是因爲華僑不只受了外人的政治的壓迫，而希望國家富強，而且受了西洋革命思想的影響，而希望中國成爲一個民主國家。華僑對於國內的政治革新，固有其貢獻，對於中國新文化的其他方面，而尤其是經濟上，也有很大的貢獻。然而無論是歐美的華僑也好，南洋的華僑也好，百分之九十以上，是來自南方。

西洋人之早期在中國的，旣多在南方，國人之到外洋留學的，在留學史上的早期，又多爲南方人。至於海外華僑，直到現在最多的，還是南方人。這些人，都是中國新的文化的媒介人物，因爲他們多來南方，或多來自南方，其結果是使南方成爲新文化的策源地。

我們在文化發展的方向一章，已稍爲提及，從新的文化的各方面來看，南方都是新文化的策源地。關於這一點，我們在別處，還要加以比較詳細的敍述，我們這裏所要指出的，不外是從文化的精神方面來看，新的宗教，如天主教，或新教的傳入，固始於南方，信教最早的，也是南方人。至於新的思想的介紹，或提倡，則比方容閎的新教育的計劃，嚴復的新思想的介紹，而尤其是梁啓超的新民叢報，孫中山的革命運動，在新思想的發展上，所佔的地位，至爲重要。在文化的社會方面來看，維新運動，革命運動，是盡人皆知的。就是新市政的運動，以

至婦女的運動，也以南方爲較早。從文化的物質方面來看，新式的生活，在衣、食、住、行，各方面，南方固是策源地，好多新式的工業，也策源於這裏，或是由來自南方的人們所創辦，或主持。這也不過是很簡單擧出一些例子去說明，然而南方是新文化的策源地，是沒有可疑的。

然而我們也得指出，正如我們的固有文化，雖是策源於北方，而發展並不限於北方，我們的新的文化，雖然是策源於南方，而其發展也並不限於南方。而且，正像我們的固有的文化的發展的高度，是逐漸趨於南方，我們的新的文化的發展的高度，也是逐漸趨於北方。長江流域以至黃河流域，在新的文化的推動上，所佔的地位，已很重要。因爲在現在的世界裏，中國的南方固要新的文化，中國的北方，也要新的文化。

而且，正如南方的中國的固有文化，或舊的文化。就是北方的中國的固有文化或舊的文化，北方的中國的新的文化，也就是南方的中國的新的文化。換句話來說，從文化的系統來看，南方的固有文化之於北方的固有文化，是一樣的，而北方的新文化與南方的新文化，也是一樣的。假使這裏所謂南方文化，與北方文化，有了區別，這種區別，是從文化的策源方面來看，這就是說北方是舊的文化的策源地，而南方是新的文化的策源地。

然而舊的文化是舊的時代的產物，新的文化是新的時代的產物。在我們這個時代裏，正是新舊交替的時代，北方的固有的文化，既有了不少，在歷史上，已爲舊的外來的勢力所壓迫而

衰微，南方現在所保留那些固有的文化，在近代，在現在，也正爲新的外來的勢力所影響，而趨向於衰滅。這種趨向在這次抗戰的時期，以及抗戰之後，尤爲劇烈。從研究固有文化的立場來看，假使我們不趕快的去從事研究這些留在南方的活的固有文化，則在將來，或是最近的將來，這種活的固有文化，恐怕是不易長留。就是從研究新的文化的立場來看，假使我們不趕快去從事研究這些初期的新的文化的輸入或創造，則時過境遷，新的文化愈趨於新，將來，或是最近的將來，要想再去研究這個新的文化的策源，也不容易。

這是從文化的研究立場來看。若從文化的需要的立場來看，那麼我們可以說，舊的時代固是需要舊的文化，新的時代却又需要新的文化。而且，舊的文化固正在趨於衰滅，而新的文化也正在趨於發達。這是研究近代中國文化的發展的人所不能否認的。

然而所謂舊的文化，又不外是中國的固有的文化，這也可以說代表東方的文化，或是東方的文化，所謂新的文化不只在其來源上，是西方的文化，就是在目前的發展上，還是西方的文化。所以，從目前來看，所謂中國的舊的文化與新的文化的區別，事實上，又不外是東方的文化與西方的文化的差異了。